# ИСЛАМ

## на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

2



ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА • БАШКОРТОСТАН •

• СРЕДНЯЯ АЗИЯ • КАВКАЗ • ТАТАРСТАН

ИСЛАМ Энциклопедический словарь 2

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения

# ИСЛАМ

## на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

Выпуск 2



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1999

УДК 2
ББК 86.38я2
И87

Составитель
и ответственный редактор
С.М.ПРОЗОРОВ (СПбФ ИВ РАН)

Указатели
А.А.ХИСМАТУЛИН (СПбФ ИВ РАН)

Научные консультанты
О.Ф.АКИМУШКИН (СПбФ ИВ РАН),
В.О.БОБРОВНИКОВ (ИВ РАН),
А.Б.ХАЛИДОВ (СПбФ ИВ РАН)

Редактор издательства
Л.В.НЕГРЯ

**Ислам** на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 167 с.: ил.
И87
ISBN 5-02-018137-4
ISBN 5-02-018136-6

**ББК 86.38я2**

ISBN 5-02-018137-4
ISBN 5-02-018136-6

Вниманию читателей предлагается 2-й Выпуск энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи». Это очередной этап реализации международного проекта подготовки и издания многотомного энциклопедического словаря по исламу. Концепция проекта, методология исследования, принципы отбора материала и оформления статей изложены в журнале Восток/Orient (М., 1994, № 3, с. 145–148) и в предисловии издателя к 1-му Выпуску «Ислама» (М., 1998, с. 4–6). При этом каждый Выпуск словаря представляет собой автономное и самодостаточное издание, не повторяющее содержания предшествующих Выпусков, а расширяющее информацию об исламе. Автономность и самодостаточность этих изданий выражается не только в тематическом разнообразии представленных в них материалов, в широте хронологических и территориальных рамок исследования, но и в полноте справочного аппарата. Исследование дает читателям возможность увидеть многообразие и разнообразие форм бытования ислама на территории бывшей Российской империи в широком историческом контексте, на широком культурологическом фоне.

Во 2-м Выпуске в алфавитном порядке представлена 81 статья, содержащая в большинстве своем оригинальные материалы по истории ислама на указанной территории с начала его проникновения туда и до наших дней. Статьи посвящены выдающимся деятелям ислама, культовым местам и сооружениям, религиозным организациям и институтам, системе образования, структуре духовенства, суфийским братствам, терминологии, быту, обрядам и праздникам мусульманских народов и этнических групп, титулатуре и т.д.

В подготовке этого Выпуска приняли участие 28 специалистов из научных центров России и зарубежных стран. По сравнению с 1-м Выпуском изменились состав авторов и география представляемых ими учреждений. Помимо ученых из Санкт-Петербурга, Москвы, Ташкента, Уфы и Казани, участвовавших в подготовке 1-го Выпуска, здесь представлены авторы из Махачкалы и Бухары, а также из Бохума и Берлина (Германия).

Выпуск содержит 16 иллюстраций, из них 6 цветных.

Замечания и предложения (в том числе по участию в подготовке очередных Выпусков словаря, по финансовой и технической поддержке проекта) просим присылать по адресу:

РОССИЯ
191186, Санкт-Петербург
Дворцовая наб., 18
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
Факс: (8-812) 311-5101
(8-812) 312-1465
e-mail: s_prozorov@mail.ru

СПб., декабрь 1999 г.

Руководитель проекта
*С.М.Прозоров*

This volume, which I now present to the public, is the second issue of the lexicon "Islam in the former Russian Empire". It continues a long-term international research project for the preparation and publication of a multi-volume encyclopaedic dictionary on Islam. The concept of this project as well as its research methods and the principles of data selection and organisation were defined in my paper published in Vostok/Orient (Moscow, 1994, No. 3, p. 145-148) and later exposed in the Editor's introduction to the first issue of the lexicon (Moscow, 1998, p. 4-6). Every new issue of the lexicon is a quite independent and complete work that doesn't reproduce any part of the previous volumes but gives a new and fuller information about Islam in Russia. The autonomous and self-sufficient character of these issues is expressed not only in thematic diversity of materials presented in them but in wide chronological and territorial scopes of the study and in a number of different appendices attached to them. The broad goal of the research is to show a wide variety in the Islamic world as it existed in different historical and cultural contexts in the former Russian Empire.

The second issue of the lexicon includes 81 articles arranged in alphabetic order. They are mainly based on first hand materials and treat the history of Islam in the above mentioned area ranging from the early Muslim invasions up to modern time. These studies deal with important Muslim leaders, their titles, "sacred" places and historical monuments, religious institutions and movements, educational system, clergy organisation, Sufi brotherhoods, notions, beliefs, social practices, rituals and festivals of local Muslim peoples and ethnic groups etc.

28 scholars from different scientific centres of Russia and from abroad contributed to this issue. In addition to the first issue a number of new authors and research centres are presented in this volume. Besides of scholars from St. Petersburg, Moscow, Tashkent, Ufa and Kazan who participated in the first issue, the contributors to this issue also come from Makhachkala and Bukhara, and from German research institutes of Bohum and Berlin as well.

This volume contains 16 images including 6 colour prints.

I would like to hear your comments to the lexicon and suggestions for future issues (including possible contribution, financial and material support). All inquiries regarding this publication should be directed to:

Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg Branch)
Dvortsovaya naberezhnaya 18
St.Petersburg
191186, Russia
Fax: (7–8–812) 3115101; (8–812) 3121465
e-mail: s_prozorov@mail.ru
orient@ieos.spb.su

St. Petersburg, December 1999

Dr Prof. Stanislav M. Prozorov, Editor and Supervisor of the Project

# Содержание

**Абу Муслим** — популярный на Северо-Восточном Кавказе герой исламских легенд. Дагестанские хроники (Дарбанд-нама, Та'рих Аби Муслим, Та'рих Дагистан, Ахты-нама, Хунзах-нама) и устные предания приписывают ему распространение ислама в Дагестане и Чечне. Именем *шайха* А. М., его ближайших родственников и потомков (*насаб*), а также арабов—сподвижников А. М. (*асхаб*) названо несколько десятков «святых» мест (*зийара*, *пир*) в Дагестане, в основном в его горной части. Наиболее известны:

Пещера (по другой версии, мечеть) меча/сабли А. М. в урочище Турил йишв (табасаранск., «Место меча») на западной окраине селения Чурдаф (Табасаранский район). Время появления неизвестно. Сейчас на ее месте стоит молельный дом, перестраивавшийся несколько раз, в последний раз — в XIX в. Святилище меча (*ас-сайф*) упоминают арабские и тюркские географы и путешественники XII–XVII вв. Абу Хамид ал-Гарнати ал-Андалуси, Закарийа ал-Казвини, Абу 'Абдаллах Мухаммад ал-Химйари и Эвлия Челеби. Они сообщают о мече, хранящемся в *михрабе* мечети, называя его владельцем Масламу б. 'Абд ал-Малика (по другой версии, его брата, омейадского *халифа* Хишама, 724–743). Позднее меч был приписан А. М. По легенде, он семь лет проповедовал ислам среди горцев. Уходя из Дагестана, А. М. сказал: «Пока мой меч будет среди вас, не отпадет от ислама ни один из новообращенных народов». Арабские авторы описали обряд ежегодного паломничества к святилищу жителей табасаранских селений и Дербента. Весной меч вкладывали в новые ножны. Летом во время жатвы вокруг святилища рассыпали зерна пшеницы. Паломники одевались во все белое. Согласно поверью, если к *пиру* подходили в цветных одеждах, начинались сильный дождь и ураган, истреблявшие посевы. Связанный со «святым» местом цикл преданий и обрядов частично уцелел до настоящего времени. До конца XIX в. здесь оставляли милостыню (*садака*), раздаваемую после похорон. Возле *пира* запрещалось нападать на чужеземцев и врагов, даже на кровников, ломать ветви и срывать плоды деревьев. По преданию, записанному в 1890 г., жители Чурдафа, опасаясь кражи сабли (по другой версии — кинжала) А. М., перенесли ее в селение и укрыли в сундуке некоего *гази*. Раз в год к сабле приходят поклониться старики селения. Считается, что ее нельзя трогать, иначе будет большая война. При вторжении врагов сабля исчезает из сундука, поражает супостатов и затем вся в крови вновь возвращается на место. Эти поверья — общие для всего Табасарана.

Возле селения Хучни (Табасаранский район), на берегу реки Рубас, стоит позднесредневековая прямоугольная в плане крепость, рядом небольшое заброшенное кладбище. По-табасарански урочище называется Гъунна, по-азербайджански — Едди кардаш каласы («Крепость семи братьев»). Среди табасаранцев распространено предание, что прежде в крепости жили семь братьев-*нартов* и их красавица сестра. Они были хранителями меча А. М. Братья жили охотой и разбоем. Однажды окрестные жители, возмущенные насилиями *нартов*, напали на них. Их сестра полюбила предводителя восставших и помогла ему хитростью погубить братьев. Последний брат, уже смертельно раненный, успел ее убить. Меч он завещал жителям Чурдафа, которые помогли ему отомстить сестре-предательнице.

Другой табасаранский *пир* А. М. местного значения — в скале Даджин ликар (табасаранск., «Ослиные ноги»), над ручьем Яргиль-гъяр, в одном км к северу от селения Яргиль (Хивский район). Время возникновения неизвестно. По легенде, многочисленные отверстия в скале, по форме напоминающие следы копыт осла, были пробиты копытами мула А. М. или древком его знамени. Чтобы вызвать дождь, в отверстие наиболее округлой формы наливают воду из Яргиль-гъяр.

Мавзолей (*худжра*) А. М. в квартале Самилахъ аварского селения Хунзах (Хунзахский район) имеет характерную для Дагестана прямоугольную форму с куполом. Судя по строительным надписям, не раз реставрировался хунзахской знатью (*нуцалами* и *беками*) в XVI — середине XIX в. Сейчас пристроен к квартальной мечети. Впервые упоминается в XVIII — начале XIX в. в местных арабоязычных хрониках, у русских путешественников и этнографов. По преданию, в 729 или 734 г. тело А. М. перевезли в Хунзах из Кумуха, где он умер от ран, полученных в сражении с неверными под селением Ботлих (по другой версии — в селении Хушет). Прежде в *худжре* стоял продолговатый деревянный ящик с реликвиями. В нем хранились приписываемые А. М. посох с железным наконечником (аварск. *г'анса* от араб. *'аса*), сабля (аварск. *хвалчен*) с клеймом мастера и надписью «сделал медник Мухаммад ал-Йазди» (из иранского г. Йезд ?), ветхий хлопчатобумажный халат без рукавов (XVI в. ?), покрытый арабскими и персидскими надписями, нанесенными черной, красной и зеленой тушью. Мавзолей сильно пострадал в 1843 г., когда Хунзах был разрушен по приказу *имама* Шамиля. Но все реликвии А. М. уцелели. В гражданскую войну халат был украден, через несколько лет обнаружен в г. Баку, возвращен в Хунзах и в 30-е гг. вместе с саблей и посохом передан в местный краеведческий музей. Халат, посох и сабля сейчас возвращены верующим, а мавзолей отреставрирован и побелен. В 90-е гг. в Хунзахе создан Культурно-исторический фонд *шайха* А. М. *Зийарат* по-прежнему широко почитается горцами Центрального Дагестана, главным образом аварцами и андийскими народами. В засуху местные жители с молитвой обходят его, двигаясь слева направо (араб. *таваф*). Обряд завершается жертвоприношением.

Квартальная мечеть К'аланиб аварского селения Чох (Гунибский район), где до 30-х гг. XX в. хранились приписываемые А. М. сабля (аварск. *хвалчен*) и белое знамя с медным навершием (аварск. *байрахъ* от тюрк. *байрак*). Если реликвии ветшали или пропадали, их заменяли новыми, в последний раз — в 1910 г. Арабская надпись XIX в. на знамени сообщала о том, что «А. М., победитель Дагестана», оставил свой флаг в Чохе в 115/733-34 г. Весной на праздник первой борозды (аварск. *оц бай*, букв. «запрягание быка») и в день *ураза-байрама* реликвии выносил из мечети глава рода (*тухум*) Османовых, по местному преданию — потомков арабов-*сайиидов*, пришедших в Дагестан вместе с А. М. Затем чохцы выходили на дорогу, ведущую к соседнему селению Ругуджа. У околицы *муэдзин* трижды произносил *ла илаха илла-л-лахи* и после этого разбивал саблей глиняный кувшин, прося Аллаха дать чохцам обильный урожай и лишить его христиан (аварск. *гуржиял*, букв. «грузины»). Этот обряд, возникший как напоминание о былых конфликтах чохцев с ругуджинцами, позже них принявшими ислам, просуществовал вплоть до коллективизации. В начале 30-х гг. мечеть была закрыта, а в середине 60-х гг. разобрана. В 1944 г. сабля и знамя А. М. были приобретены этнографом М.Е.Шиллингом и переданы в Музей истории религий в Москве. К настоящему времени обе реликвии утеряны.

Наиболее известный *пир*, связанный с родными А. М., находится в лезгинском селении Ахты (Ахтынский район). По преданию, в соборной мечети селения похоронена родная сестра А. М. (по другой версии — дочь) Умм ал-му'минат, выданная им замуж за местного князя (согласно Та'рих Аби Муслим — горского еврея Исхака Кундишкана; по версии Ахты-нама — перса Дарвишайи, потомка сасанидского царя Хосрова I Ануширвана). Согласно народной этимологии, название селения происходит от араб. *ухти* — «моя сестра». Надгробия не сохранились. Мечеть неоднократно перестраивалась, в последний раз в конце XIX в. Считается, что ее южная стена возведена при А. М. Строительная надпись 1899 г. сообщает, что мечеть стоит «на месте старой, которую построил отважный правитель 'Абд ар-Рахман ал-Макки, прозванный А. М. ад-Димашки аш-Шами, завоеватель области Дагистан...».

Дагестанские хроники и строительные надписи XVIII–XX вв. связывают с именем А. М. сооружение соборных мечетей в Дербенте, южнодагестанских селениях Кала-Корейш, Камах, Кара-Кюре, Кучхюр, Мака, Рича, Цахур и Фите, у табасаранцев, лакцев (селение Кумух), даргинцев (селение Акуша) и аварцев (селение Чох). Их почитают «святыми». В некоторых из них до установления Советской власти хранились реликвии, приписываемые А. М. Так, в соборной мечети селения Кумух стояло мраморное надгробие (возможно, XIV–XV вв.?), по легенде, изготовленное для мавзолея А. М. в Хунзахе, но удержанное у себя кумухцами, чтобы приобрести частицу благодати (*барака*) *шайха*. Реликвия утеряна в 20-е гг. XX в.

В Северном Дагестане широко почитались «святые» могилы двоюродных братьев А. М., двух *шайх*ов по имени Муса. Один из них похоронен в андийском селении Ашали (Ботлихский район), другой — в кумыкском селении Эндирей (Хасавюртовский район). Ашалинский *зийарат*-мавзолей (*худжра*) — прямоугольной формы, с куполом. Сохранилась строительная надпись XIX в., упоминающая имя *шайха* и время проведения реставрационных работ. По преданию, А. М. послал к андийцам своих братьев для распространения ислама. Однако их миссия не удалась. Ашалинского *шайха* убил стрелой андиец из *тухума* Гукучилал, а *шайх* Муса, живший в селении Анди, бежал от гонений в Эндирей. На месте гибели ашалинского мученика (*шахид*) и был воздвигнут *зийарат*. В 1922 г. он был разрушен, а недавно отреставрирован. Сюда совершают паломничество ашалинцы, жители окрестных андийских, аварских и чеченских селений. С *зийаратом* связан обряд вызова дождя: после молитвы обходят могилу, двигаясь слева направо, затем приносят в жертву барана. Эндирейский *зийарат* разрушен в 30-е гг. и сейчас не существует.

Менее знамениты многочисленные «святые» могилы сподвижников А. М. Это вертикальные надгробия, реже — мавзолеи прямоугольной формы, с куполом и без него, датируемые XIV–XIX вв. Иногда они группируются в так называемые кладбища «святых». По преданию, в них похоронены мученики (араб. мн.ч. *шухада'*), погибшие в войнах А. М., мусульманские правители (араб. *амир*, мн.ч. *умара'*), поставленные им управлять завоеванными территориями, а также их потомки. Среди последних Та'рих Аби Муслим называет четырех сыновей и более десяти внуков А. М. *Пиры* сподвижников и потомков А. М. почитаются в Гельхене, Кара-Кюре, Куруше, Маза, Микрахе, Рича, Рутуле, Усухе, Фите, Хнове, Шиназе, Штуле, Кумухе, Кубачах и других селениях Южного и Центрального Дагестана. Порой это надгробия XI–XVIII вв. на могилах арабов—переселенцев из Шама (Сирии) и Йемена и их потомков. Еще больше могил *шайхов* с фиктивной курайшитской генеалогией через А. М. Так, на мавзолее (*кубба*) самого почитаемого в Южном Дагестане *шайха пир*-Сулаймана в селении Лгар написано, что «он из рода курайшитов и *шайха* Абу Муслима» С этими «святыми» местами, как с *пирами* самого А. М. и вообще с большинством «святых» мест региона, связываются магические обряды вызывания дождя, исцеления заболевших людей и скота, исполнения желаний и т.д. В ограде *пиров* часто растут «святые» деревья, срывать плоды и ломать ветви которых запрещено.

Полководец, религиозный и политический деятель 'Абд ар-Рахман Абу Муслим

(уб. в 755 г.), благодаря которому Аббасиды пришли к власти, не имеет отношения к разобранному выше комплексу легенд и «святых» мест. Известно, что он никогда не бывал на Северном Кавказе. К тому же ему приписывают религиозные войны, которые велись почти 500 лет, начиная с 709 г. (еще до его рождения), кончая 912 либо 1256 г. (через 157 и 507 лет после его смерти). «Святые» места, связанные с А. М., возникли либо до него (Чурдаф, Яргиль), либо через много веков после его смерти. На некоторые из этих обстоятельств еще в XIX в. обратили внимание дагестанские *'улама'* М.А.Казембек, А.К.-А.Бакиханов и Х.-э. ал-Алкадари. Научный анализ культа А. М. провели отечественные востоковеды Н.В.Ханыков, В.В.Бартольд, М.-С.Саидов, А.Е.Криштопа, А.Р.Шихсаидов, А.К.Аликберов и др.

Вопрос о прототипе А. М. до конца не выяснен. Возможно, им мог быть местный *шайх*, носивший то же имя. По данным, собранным А.К.-А.Бакихановым и Х.-э. ал-Алкадари, в хунзахском *зийарате* похоронен *шайх* А. М., в XI в. переселившийся в Дагестан с семьей из Аравии для «обучения религии и распространения *шари'ата*». Заслуживает внимания недавно выдвинутая гипотеза А.К.Аликберова. Проанализировав суфийский трактат Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик, написанный в конце XI — начале XII в. Абу Бакром Мухаммадом б. Мусой ад-Дарбанди, он пришел к выводу, что в основу легенды об А. М. легла биография шафи'итского проповедника (*хатиба*) и аскета-подвижника, который жил и распространял ислам на Северо-Восточном Кавказе в X в. Уже в XI в. имя А. М. аз-Захида было включено в состав «разрядов святых» (*табакат ал-аулийа'*). Ад-Дарбанди сообщает о нем ряд кратких, но крайне любопытных биографических данных (о его духовных связях, апокрифические сказания об А. М. и т.д.).

На наш взгляд, А. М. современных дагестанских легенд — обобщенный образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино нескольких прототипов — исламских миссионеров арабского, иранского и местного происхождения, действовавших на Северо-Восточном Кавказе в VIII–XVI вв. В устных легендах и хрониках об А. М. перемешались события и реалии эпохи военной экспансии Арабского халифата в VIII–IX вв., периода расцвета средневековой арабо-мусульманской культуры региона XI–XII вв., междоусобиц XIII–XVI вв. и даже Кавказской войны XIX в. Бо́льшую часть походов на Дагестан, приписанных А. М., в действительности совершил его старший современник Маслама б. 'Абд ал-Малик, брат *халифов* ал-Валида I и Хишама. В хрониках имена разных прототипов А. М. слились. *Шайх* сохранил личное имя аббасидского героя — 'Абд ар-Рахман, приняв отчество Масламы — Ибн 'Абд ал-Малик. Из перса А. М. превратился в араба с благородной курайшитской генеалогией, идущей от деда Пророка — 'Абд ал-Мутталиба. Его родиной вместо Исфахана (в Иране) был объявлен Шам (Сирия).

Культ А. М. постепенно складывался в X–XVIII вв. В его формировании немалую роль сыграли Абу-Муслим-нама и другие «народные романы» (*кисас*) о его судьбе, созданные в средневековом Иране. Легенды об А. М. отразили тесные культурно-политические связи Северо-Восточного Кавказа с Ираном. Недаром в дагестанских хрониках потомки А. М. и современные ему деятели Арабского халифата носят персидские титулы (*шах*, *ширван-шах*). По легенде, через сестру А. М. породнился с потомком Сасанидов, а его сыном назван *ширван-шах* Ибрахим I Дарбанди (1382–1417). Многие современные черты культ приобрел в XVI–XVIII вв., в эпоху усиления военной и религиозной экспансии сефевидского Ирана на Кавказе. Тогда легенды и «святые» места, связанные с А. М., получили ши'итскую окрашенность. В «Истории Абу Муслима» появился зачин, повествующий о том, как отец А. М. погиб, сражаясь «за ал-Хусайна б. 'Али», а сам А. М. продолжил его дело в Ширване, пока не убил *халифа* Марвана II. Некоторые археологи считают памятником сефевидской экспансии «крепость нартов» под Хучни. Тогда же среди хунзахских реликвий А. М. мог появиться халат с вышитыми на нем ши'итскими лозунгами и популярной у ши'итов молитвой с перечислением 12 «святых» *имамов* — потомков 'Али б. Аби Талиба. С прекращением иранской экспансии в Дагестане к началу XIX в. ши'итский пласт культа А. М. потерял актуальность. К настоящему времени он почти полностью забыт.

Лит-ра: *М.П.Инкачилав*. Собрание материалов по истории Дагестана // РФ ИИАЭ. Ф. 1, оп. 1, д. 378, 1–6; *Гайдарбеков*. Хронология, I–II, XIV; *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini*. Kosmographie. Göttingen, 1848, II; Derbend-Nameh; The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci. Transl. by C.J.F.Dowsett. L., 1961; *ал-Гарнати*. Тухфат ал-албаб; *Эвлия Челеби*. Книга путешествия. Вып. 2. М., 1979, вып. 3. М., 1983; *А.К.-А.Бакиханов*. Гюлистан-и Ирам. Баку, 1991, 55–58, 62–63, 66; *Шихсаидов*, *Айтберов*, *Оразаев*. Сочинения; *Г.-Э.Алкадари*. Асари Дагестан, 40–47; *Мас'уди*. Мурудж // Les prairies d'or par *Maçoudi*. Texte arabe et trad. par Barbier de Meynard et Pavet le Courteille. P., 1867, VI, 186; *Табари* // Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1881, II, 1949 и сл., 1960 и сл.; *Н.В.Ханыков*. Очерк ученой деятельности за Кавказом в 1850 г. // Кавказ. Тифлис, 1851, № 26; *Khanikoff*. Mémoire, 78–98; *А.Руновский*. Дневник // Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. 1860, XII, 1505; *А.Г.Пржецлавский*. Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. СПб., 1867, III/1, 141–192; *О.Каранаилов*. Аул Чох // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. IV/II, 1884, 1–24; *Дж.Доногуев*. Былина о семи братьях-нартах и их сестре // Сборник материалов

для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1889, XXVI/2, 19–20; *В.В.Бартольд*. Абу Муслим // *Бартольд*. Соч., VII, 479–480; *А.Дирр*. Неизданный труд барона Услара о табасаранском языке // Известия Кавк. отд. Русского географического общества. М., 1912, XXI, 43–44; *Генко*. Арабский язык, 100–107; *Е.М.Шиллинг*. Из истории одного земледельческого культа // КСИЭ. Вып. 1. М., 1946, 32–34; *он же*. Малые народы Дагестана. М., 1993, 33–36, 103, 113, 126, 131; *Саидов*. О распространении; *он же*. О некоторых памятниках; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 1, 2; *А.Е.Криштопа*. К вопросу о письменных источниках по периоду феодализма в Дагестане // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1976, вып. 7, 150–151; *Шихсаидов*. Ислам, 58, 67, 88–112; *он же*. Эпиграфические памятники, 114, 244–252; *Т.М.Айтберов*. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990, 21, 36, 68–75, 90–91, 101; *А.О.Булатов*. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990, 216–217; *Г.А.Гаджиев*. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991, 77–80, 87–91; *Г.Ф.Чурсин*. Авары. Махачкала, 1995, 15–16, 50; *Гаджи Али*. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1995, 24–25, 74–75; *Р.И.Сефербеков*. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995, 52, 63–68.

*В. Б.*

**ал-Алкадари**, Хасан-*эфенди* б. ‘Абдаллах б. Курбанали (Курбан-‘Али) ал-Алкадари ад-Дагистани (1834–1910) — крупный дагестанский ученый-историк и правовед, поэт, просветитель. Родился в селении Балахуни (ныне Унцукульский район Республики Дагестан). Отец — *хаджжи* ‘Абдаллах-*эфенди* (ум. в 1862 г.), ученик Мухаммада ал-Йараги (Магомед Ярагский), знаменитого наставника (*устад*) братства (*тарика*) накшбандийа-халидийа в Дагестане, идейного вдохновителя народно-освободительного движения горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х гг. XIX в. Мать — Хафса (Хафсат), дочь Мухаммада ал-Йараги. *Нисба* ал-Алкадари связана с селением Алкадар Кюринского ханства (ныне Сулейман-Стальский район), родиной отца ал-А. С 1834 по 1838 г. ал-А. находился в селении Согратль (ныне Гунибский район), на территории *имамата* Шамиля, где скрывались его родители и Мухаммад ал-Йараги от преследований царских властей. В связи со смертью ал-Йараги отец ал-А. вместе с семьей вернулся в селение Алкадар, где открыл *мадраса*, которую он возглавлял в течение 25 лет. В ней преподавали Коран, *тафсир*, арабский язык, логику, мусульманское право, риторику, теорию диспута, метрику, математику. Ал-А. изучил все эти дисциплины, кроме того, он обучался персидскому языку у своего соученика ‘Абдаллаха из Агдаша. В алкадарской *мадраса* ал-А. учился до 1848 г., затем отправился в селение Юхари-Яраг Кюринского ханства (ныне урочище Магарамкентского района), где в течение года учился у Исмаила-*эфенди*, сына Мухаммада ал-Йараги. В 1855 (или 1856) г. в селении Ахты Самурского округа (ныне центр Ахтынского района) ал-А. в течение 8 месяцев изучал философию, астрономию и медицину в *мадраса* Мирзаали. В декабре 1856 г. Йусуф-*хан* Кюринский пригласил ал-А. в свою резиденцию, селение Юхари-Яраг, где он ряд лет заведовал канцелярией и учил детей *хана*. С 1861 (или 1862) по 1865 г. — делопроизводитель *дивана* в селении Касумкент Кюринского округа (ныне центр Сулейман-Стальского района). С 1866 г. в течение двенадцати лет ал-А. состоял в должности наместника (*на’иб*) Южного Табасарана с резиденцией в селении Нижний Ярак (ныне Ашага-Ярак Хивского района) в чине сначала подпрапорщика (1867), затем подпоручика (1870), поручика (1874). Осенью 1877 г. он был арестован за сочувствие участникам антиколониального восстания 1877 г. и за недонесение царским властям о готовящемся выступлении. После пребывания в дербентской тюрьме (7 с лишним месяцев) ал-А. был отпущен, вернулся в Алкадар, где продолжил преподавательскую деятельность. В марте 1879 г. он был вторично арестован и сослан в Тамбовскую губернию, в г. Спасск, куда прибыл в июле того же года. Примерно через год туда прибыли его жена и дети. В мае 1883 г. ал-А. был переведен по его просьбе в Астрахань, а в июне того же года по амнистии Александра III вернулся вместе с семьей в Алкадар, где жил почти безвыездно до конца своих дней.

В селении Алкадар ал-А. возобновил работу *мадраса*, основанной его отцом, одновременно вел научную и литературную работу. *Мадраса* ал-А. — одна из первых в Дагестане школ светского типа, где начали преподавать математику, физику, астрономию, историю, географию. Школа пользовалась большой популярностью, в ней учились представители различных национальностей из Дагестана и Азербайджана.

Ал.-А. оставил богатое научное, поэтическое и эпистолярное наследие. Наиболее значительный исторический труд ал-А. — Асари Дагистан («Исторические сведения о Дагестане»). Он был завершен в 1890 г., набран в Петербурге в 1894 (или 1895) г., но опубликован лишь в 1903 г. с разрешения цензуры от августа 1902 г. Автор использовал письменные и печатные материалы на многих языках — арабском, персидском, азербайджанском, турецком, русском, историко-этнографические и языковые данные. Асари Дагистан — крупномасштабное произведение, посвященное истории Дагестана на протяжении полутора тысяч лет (от V в. до 70-х гг. XIX в.). Впервые история была представлена в общедагестанском масштабе как часть истории Кавказа в целом, во взаимодействии с историей России, стран Ближнего Востока, поставлен вопрос о многовековом культурном наследии дагестанских народов.

Книга Джираб ал-Мамнун (*мамнун*, араб., «благодарный», — литературный псевдоним ал-А.) — систематизация богатой и многолетней переписки ученого с представителями дагестанской мусульманской интеллигенции, ответы на многочисленные вопросы по актуальным проблемам дагестанской действительности — земельное, наследственное, семейное право, купля-продажа, *вакф*, обряды, *шари'ат* и нормы обычного права, взаимоотношения различных религий, вопросы этики и морали и т.д. В целом это важный юридический и этико-догматический трактат.

Диван ал-Мамнун — поэтический сборник, в котором нашли отражение многие события политической жизни Дагестана в XIX в. и сохранились поэтические тексты, принадлежащие многим дагестанским авторам XIX в.

В Асари Дагистан ал-А. называет 13 своих сочинений, 4 из которых пока не удалось обнаружить, а остальные впоследствии полностью вошли в книгу Джираб ал-Мамнун. В их числе: Джахд ал-'ариб фи джаваб ал-ариб — ответ на поступившие из сибирской ссылки 25 вопросов от Газанфара-*эфенди* по проблемам мусульманского права и этики; Талхис ал-матлуб фи мушкилат мулла Аййуб — ответы на вопросы по логике и логической классификации науки; ал-Кавл ал-джами' фи мушкилат Мухаммад-'Али ал-Чухи — ответ на вопросы о формах земельной собственности, завещаниях, «практической» астрономии; Кашф ал-фаттах фи шарх ан-никах — о практике брака и развода, и др.

В книгах и многочисленных письмах и записях ал-А. нашли яркое отражение его общественно-политические, философские, этические воззрения. Исторический процесс он рассматривал как цепь взаимосвязанных и взаимообусловленных событий, одним из первых оценил положительные последствия присоединения Дагестана к России, был знаком со многими достижениями науки, главным условием социального прогресса считал расцвет науки и просвещения. Ал-А. призывал к единству народов, к миру, согласию, веротерпимости, равенству, высоко ценил этические и моральные качества дагестанцев, осуждал насилие, социальную несправедливость, отжившие нормы феодального строя, религиозную нетерпимость. Большую роль в формировании взглядов ал-А. играло его сотрудничество с первой азербайджанской демократической газетой Экинчи («Пахарь»), с ее редактором — выдающимся демократом-просветителем Гасан-*беком* Зардаби, а позже — знакомство с достижениями науки и образования в России.

Рукописное наследие ал-А. огромно, оно сосредоточено в ИИАЭ ДНЦ РАН (автографы — Асари Дагистан, Джираб ал-Мамнун, дневник 1906 г., полтора десятка писем, 50 писем-распоряжений в бытность его *на'ибом* Южного Табасарана; многие тексты в копиях), в Институте рукописей и Институте литературы Академии наук Республики Азербайджан (автографы и копии), в Закатальском краеведческом музее (Диван ал-Мамнун в копии 1879 г., выполненной в ссылке его учеником — Батрук-Мухаммадом из Катеха, и «Макамы» ал-Харири, также переписанные в 1879 г. тем же учеником, с многочисленными записями ал-А. на полях рукописи, сделанными при преподавании этой книги); во многих частных коллекциях (автограф-дневник, точнее, семейная хроника, которую ал-А. вел в 1856–1909 гг., копия с автографа — перечня книг, составлявших личную коллекцию ал-А., большое число автографов и копий материалов, связанных с научной, педагогической, административной работой, значительная частная переписка. В 1999 г. обнаружен автограф Диван ал-Мамнун).

Творческое наследие ал-А. плохо изучено. На русский язык переведено только одно его крупное сочинение — Асари Дагистан. Рукописное наследие еще не систематизировано и полностью не выявлено.

Сочинения: Китаб асари Дагистан та'лиф ал-'аллама Мирза Хасан-афанди б. ал-Хаджж-'Абдаллах-афанди ал-Алкадари ад-Дагистани. Петербург, 1312 [1894/95]; ал-'Урда ал-махдийа ли-р-равда ан-надийа ли-л-фадилайн ад-Дагистанийайн. Сахиб ал-асл… 'Абд ал-Латиф-афанди ал-Хузи… ва-л-мухаммас… Мирза Хасан-афанди ал-Алкадари. Петровск [б./г., дозволено цензурой в 1905 г.]; Джираб ал-Мамнун та'лиф… Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари. Туби'а би-л-матба'а ал-исламийа. Темир-Хан-Шура, 1912; Диван ал-Мамнун. Ат-Табака ал-ула. Темир-Хан-Шура, 1913.

Лит-ра: *Алкадари*. Асари Дагестан; *А.Б.Баймурзаев*. Из истории общественной мысли Дагестана второй половины XIX в. Махачкала, 1965, 58–118; Антология дагестанской поэзии. Махачкала, 1968, 287–288; *М.А.Абдуллаев*. Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX в. Махачкала, 1968, 215–259; *М.Я.Ярахмедов*. Из истории азербайджанско-дагестанской литературы. Баку, 1985, 191–210 (на азерб. яз.); *Т.Нуралиева*. Гасан Алкадари и его коллекция // Сокровищница рукописей. Баку, 1987, т. 8 (на азерб. яз.); Историко-литературное наследие Гасана Алкадари. Сборник научных трудов. Махачкала, 1988.

*А. Ш.*

**Ахмад ал-Йамани**, Ахмад б. Ибрахим б. Мухаммад ал-Газикумуки ад-Дагистани ал-Хасани аш-Шафи'и (ум. в 1450 г.) — крупный религиозный деятель, *мударрис*, ученый, переписчик рукописей, распространитель ислама в Дагестане. Умер в дагестанском (лакском) селении Кумух — крупном политическом, идеологическом, экономическом и административном центре Дагестана. Сведения о жизни и деятельности А. ал-Й. сохранились в трудах дагестанских авторов на полях рукописей и носят фрагментарный характер. *Шайх имам* А. ал-Й.

был преподавателем (*мударрис*) и судьей (*хакам*) в университете ал-Азхар, в Каире, некоторое время жил в Йемене, по приказу правителя Египта прибыл в *вилайат* Гумик (Кумух), где начал проповедовать ислам.

Сведений о времени прибытия А. ал-Й. в Дагестан обнаружить не удалось, но точно известно, что в 1432 г. он уже был в Дербенте (в том году у него там родился сын Нур ад-дин ʻАбд ал-Кадир). С декабря 1434 по июнь 1450 г. у него родилось еще пятеро детей — и все в Газикумухе (Газикумук). Трое из них, как и их отец, умерли от чумы в 1450 г. Согласно письменным памятникам и устным преданиям, могила А. ал-Й. была известна в Дагестане и служила своего рода местом паломничества. А. ал-Й. играл заметную роль в политической и духовной жизни кумухского общества, возглавлял теократическую власть в *вилайате* Газикумух, оттеснив светскую. Об этом свидетельствует письмо некоего *саййида* Мухаммада к общинам (*джамаʻат*) Газикумуха, Калакорейша и Зерехгерана — к *ʻулама'*, *факихам*, праведникам (*салих*), *дарвишам* (*факир*), *саййидам*, к *кадиям*, *амирам*, *садрам*, знати (*аʻйан*) и особенно — к *саййиду* Ахмаду. А. ал-Й. развернул активную деятельность по утверждению позиций ислама в Кумухе и соседних общинах, по внедрению установок *шариʻата* вместо норм обычного права. В частности, он запретил в Кумухе употребление бузы и обычай *ишкил* (насильственное отчуждение имущества в обеспечение долга). Впоследствии, однако, *ишкил* был им же восстановлен.

Перу А. ал-Й. принадлежит несколько сочинений. Среди них этико-догматический трактат Вафк ал-мурад, содержащий систему норм поведения мусульманина (*сулук*) и минимум основных сведений, знание которых обязательно. В нем имеются следующие разделы: о пользе чтения Корана и *сунны*; о поминании Аллаха; о молитвах, их категориях; об *азане* и *икаме* (призыв к молитве); о поведении в пятничный день при входе в мечеть и выходе из нее, при посещении могил; сведения о празднествах, лунных затмениях, молениях о ниспослании дождя; правила, связанные с путешествием, военным выступлением и т.д. Списки этого сочинения хранятся как в государственном хранилище (Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН), так и в частных собраниях. Один из списков ИИАЭ подготовил 13 *зу-л-каʻда* 905/10 июня 1500 г. ʻАли, сын Мухаммада из одного из селений Зерехгерана. Копия, хранящаяся в частной библиотеке (селение Мегеб Гунибского района), выполнена примерно в XIX в. Вафк ал-мурад было известно широкому кругу читателей, его переписывали и изучали при жизни автора и под его руководством. В частности, сохранилось известие о том, что копия Вафк ал-мурад была сделана в Багдаде с экземпляра самого автора (автографа) в 1443-44 г.

Сохранились также рукописи, переписанные самим А. ал-Й. В их числе Шарх ал-Кафийа ал-машхур би-р-Ради («Комментарий на книгу ал-Кафийа, известный как ар-Ради»). Это — обширный комментарий Наджм ад-дина ар-Ради ал-Астарабади на довольно распространенный в исламском мире трактат по грамматике арабского языка Ибн ал-Хаджиба (ум. в 1248 г.). Дата переписки — 8 *рабиʻ ал-аввал* 831/27 декабря 1427 г. Место переписки не указано.

А. ал-Й. был *саййидом*. В 1899–1900 гг. в Кумухе был реставрирован *зийарат* (место поклонения) А. ал-Й. с фиксацией на отдельном камне его родословного древа, восходящего к ʻАли б. Аби Талибу. Там же сообщается, что род А. ал-Й. прекратил свое существование в 1833-34 г.

Еще в начале XX в. в Кумухе было особо почитаемо местным населением фамильное кладбище Йаманиттал («Йеменское»), где похоронены А. ал-Й. и его потомки. Ныне памятники не сохранились (кроме стелы 1899-900 г., составленной с учетом записей на других намогильных камнях).

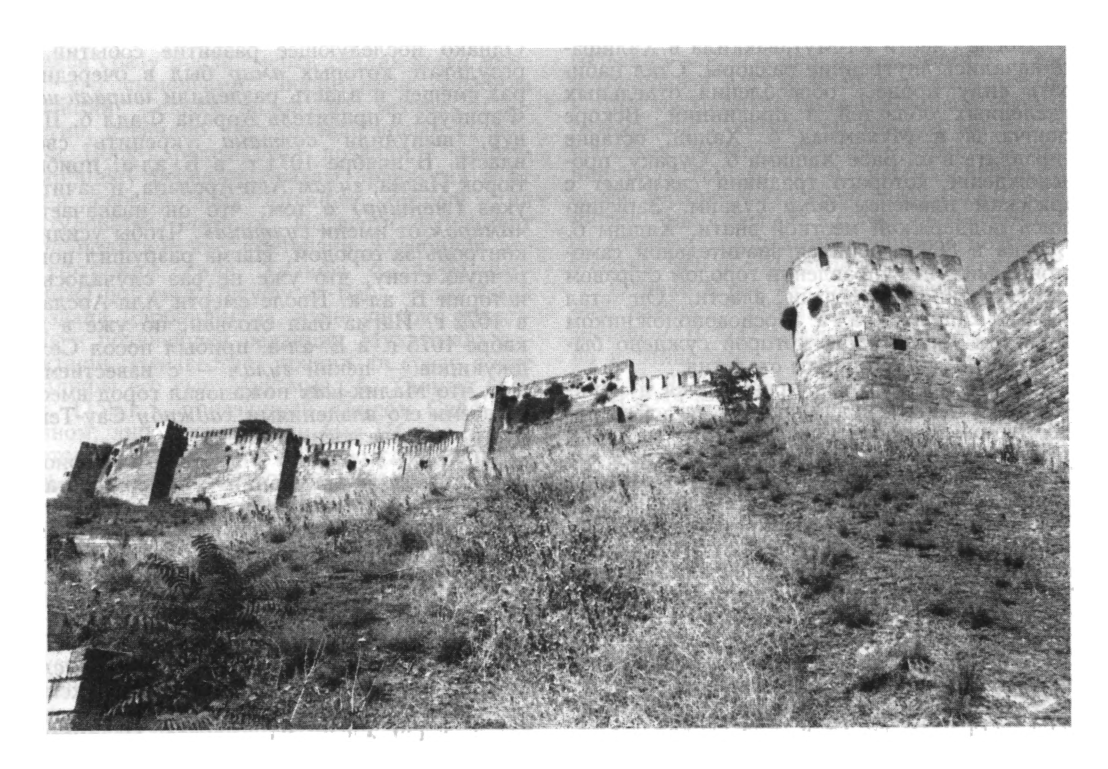
Лит-ра: *ад-Дургали*. Нузхат ал-азхан, 9; *Гайдарбеков*. Хронология, IX, 20; *Саидов*. О некоторых памятниках; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 2, 107–108; *Т.М.Айтберов*. Письма саййида Мухаммеда к саййиду Ахмаду Йамани // Научно-практическая конференция молодых ученых Дагестана «Молодежь и общественный прогресс». Махачкала, 1978, 75; *А.Шихсаидов*. Ахмад ал-Йамани // Ильчи (газ.) (на лакск. яз.). Махачкала, ноябрь 1998.

*А. Ш.*

**Баб ал-абваб** («Главные ворота»), или сокращенно ал-Баб («Врата»), — арабское название Дербента (перс. Дарбанд — «запор», «засов») в тот период, когда он находился в составе Арабского халифата (VII–XIII вв.). Однако Б. ал-а., или *балад* ал-Баб, включал в себя не только собственно город Дербент (крепость и *шахристан*), но и подвластные ему владения, в том числе укрепленные «исламские центры» (*ал-маракиз ал-исламийа*), населенные «борцами за веру» (араб. *гузат*, ед.ч.: *гази*), узкую прибрежную территорию к югу, вдоль Каспийского моря, вплоть до реки Самур, а также Маскат (лезгинская область Мюшкюр в Северном Азербайджане).

Будучи центром мусульманской культуры и важнейшим военно-стратегическим пунктом Халифата на его северных границах, Б. ал-а. мощью своих стен надежно запирал узкий Дербентский проход, защищая страну от набегов хазар, алан и других «неверующих». Он был также известен как один из самых важных морских портов Каспия и крупнейший суфийский центр «пограничья».

Б. ал-а. — основное звено пограничного военно-оборонительного комплекса Халифата на Северо-Восточном Кавказе, известного как Дарпуш (араб. Дарбуш), который включал в себя сеть крепостей, укреплений и гарнизонов, многокилометровую Горную сте-



Стена дербентской крепости.
Фото А.К.Аликберова (август 1999 г.)

ну (тюрк. Даг-бары), единую систему сигнальных огней. Собственно крепость вместе с двумя мощными стенами, уходящими от нее в море и связанными между собой поперечной стеной, — древнейшее на Кавказе фортификационное сооружение. Участок к востоку от цитадели вплоть до поперечной стены занимал *шахристан* — городские кварталы, сформированные по родовому или производственному принципу. Подробное описание города дал фламандский монах Виллем Рубрук, посетивший его в 1253 г., вскоре после монгольского похода.

Начало мусульманской истории Дарбанда положил поход Салмана б. Раби‘и, предпринятый в правление «праведного» *халифа* ‘Усмана (644–656). Сопротивление иранского гарнизона крепости было сломлено, и город сдался на милость победителей. Однако уже в 653 г. отряд Салмана б. Раби‘и был разгромлен хазарами, которые вытеснили арабов за пределы Аррана. Окончательно Дарбанд был завоеван арабами лишь в первой половине VIII в. в результате серии военных экспедиций, в ходе которых хазары были вытеснены на север.

Во времена *халифа* Харуна ар-Рашида Б. ал-а был включен в орбиту религиозно-политической жизни Халифата. В укреплениях оборонительного комплекса Дарпуш были размещены гарнизоны из мусульман-переселенцев. В городе появилась соборная мечеть, в башнях дербентской крепости были основаны квартальные мечети. Б. ал-а. стал управлять Йазид б. Мазйад аш-Шайбани, видный военачальник, которого *халиф* назначил наместником всех кавказских владений государства. Резиденция наместника расположилась в старой столице Кавказской Албании — Партаве (араб. ал-Барда‘а). С 820 г. по велению халифа ал-Ма’муна в ал-Барда‘а утвердился Халид, сын Йазида. Халиф ал-Му‘тасим отобрал город и область у Халида и отдал их своему *гуламу* Афшину в качестве военного лена, однако следующий *халиф*, ал-Васик, в 842 г. восстановил Халида в его правах. В 851 г. ал-Мутаваккил отдал Б. ал-а. в качестве лена сыну последнего — Мухаммаду б. Халиду, который, однако, был занят строительством новой столицы наместничества — Джанзы (Гянджи). Один из его братьев, Хайсам б. Халид, стал править в Ширване, второй брат, Йазид б. Халид, — в Лайзане. Внук последнего, Йазид б. Мухаммад б. Йазид, в 917 г. овладел Ширваном, основал поместье ал-Йазидийа и династию *ширван-шахов* Йазидидов: именно прямое родство с Шайбанидами давало основания Йазидидам в дальнейшем претендовать на Б. ал-а.

После смерти ал-Мутаваккила в Халифате начались внутренние раздоры. Стал набирать силу процесс обособления отдельных удаленных областей и провинций. Вскоре скончался и Мухаммад б. Халид, оставив управлять в ал-Бабе Хашима б. Сураку, происхождение которого традиция связывает с арабским племенем *бану* сулайм. Заручившись поддержкой местной знати, Хашим б. Сурака в 869 г. добился значительной самостоятельности в управлении городом с правом наследственной передачи власти. Он стал первым *амиром* Б. ал-а. и основоположником династии Хашимидов, которой суждено было править два с лишним столетия.

За это время город превратился в крупнейший центр исламизации на Северо-Восточном Кавказе. Самые ранние сведения о мусульманских ученых — выходцах из Б. ал-а., зафиксированные в арабских источниках, относятся к IX–X вв. Живший в X в. Абу Бакр Мухаммад б. Рафи‘ описал историю исламизации Нагорного Дагестана в хронике, послужившей впоследствии источником для известного сочинения Та'рих Дагистан («История Дагестана»). В конце X в. мистик и *факих* Абу-л-Касим ал-Фука‘и в одной из дербентских башен основал суфийскую обитель (*завийа*).

Буидская эпоха в истории Б. ал-а. отмечена усилением ши‘итов. Все наиболее важные религиозно-политические посты в городе занимали ши‘иты-имамиты. В первой половине XI в. в качестве верховного судьи (*кади ал-кудат*) «пограничной области» администрация *султанов* Буидов назначила туда Абу-л-Хусайна Ахмада б. ал-Хусайна ал-Гада'ири. В мусульманской историографии он известен как наставник выдающегося имамитского ученого Абу Джа‘фара ат-Туси.

Позиции *амиров* Хашимидов заметно пошатнулись в середине XI в., когда в борьбу с ними за власть в Б. ал-а. вступили *ра'исы* Аглабиды, также возводившие свою родословную к *бану* сулайм. В течение второй половины XI в. ситуация в городе была нестабильной и власть переходила из рук в руки. Маммус ал-Лакзи, придворный историограф Хашимидов, детально отразил эти события в своей хронике Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван. Хашимидов свергали, изгоняли из амирского дворца, но они вновь возвращались. У власти в Б. ал-а. успели побывать *ширван-шах* Фарибурз и *ра'ис ар-ру'аса* ал-Муфарридж из Аглабидов. Немаловажную роль в политических событиях играла религиозная знать города, влияние которой на горожан осуществлялось через мечети, суфийские *завии*, шари‘атский суд, собрание *факихов* (*маджлис ал-фукаха'*) и т.д.

Коренные изменения в политической жизни Б. ал-а. связаны с сельджукскими завоеваниями. В 1067 г. в город вступил первый сельджукский отряд во главе с *хаджибом султана* Алп-Арслана — Сау-Тегином. Алп-Арслан возвратил власть Хашимидам, убедившись в их лояльности Сельджукидам. Однако последующее развитие событий, в результате которых *амир* был в очередной раз смещен и власть разделили *ширван-шах* Фарибурз и правитель Аррана Фадл б. Шавур, вынудили *султана* укрепить свою власть. В ноябре 1071 г. в Б. ал-а. прибыл тюрок Йагма, *гулам* Алп-Арслана, и зачитал указ (*маншур*) о том, что он назначается «*амиром* от имени *султана*». Чтобы усилить контроль за городом, Йагма разрушил поперечную стену, что уже не раз случалось в истории Б. ал-а. После смерти Алп-Арслана в 1072 г. Йагма был отозван, но уже в декабре 1075 г. в Б. ал-а. прибыл посол Сельджукидов — некий *гулам* — с известием о том, что Малик-*шах* пожаловал город вместе со всеми его владениями *хаджибу* Сау-Тегину (в качестве военного лена).

1075 год — начало третьего периода «сельджукской оккупации». В *хутбе* стали упоминать *султана* и Сау-Тегина. Углубляется тенденция «сельджукизации»: многочисленные памятники отразили активное проникновение тюркского этнического элемента в Б. ал-а., даже среди родовых имен дербентских правителей с середины XII в. появляются тюркские имена.

Новые общественно-политические условия, возникшие в результате сельджукских завоеваний, привели к оживлению духовно-религиозной жизни на Кавказе. На рубеже XI–XII вв. дербентские авторы создали ряд важнейших по своей значимости богословских и исторических сочинений: «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра Мухаммада б. Мусы ад-Дарбанди, «Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван» (сокращенно Та'рих ал-Баб) Абу ‘Абдаллаха Маммуса б. ал-Хасана ал-Лакзи, «Дарбанд-нама» Абу Йа‘куба Йусуфа б. ал-Хусайна ал-Баби и др. Прямым следствием политики выдающегося сельджукского *вазира* Низам ал-Мулка, направленной, с одной стороны, на идеологическую поддержку деятельности шафи‘итов, аш‘аритов и *суфиев*, а с другой — на ослабление позиций ши‘итов, явилось изменение религиозно-политической ситуации в Б. ал-а. в пользу шафи‘итов.

Непрерывные походы вынудили Сау-Тегина передать управление сначала Хашимиду ал-Маймуну, а затем Аглабидам (когда их преимущественное влияние в Б. ал-а. стало для него очевидным). Согласно Та'рих ал-Баб, Хашимиды были у власти 215 лет: если считать с 869 г., то этот срок как раз и заканчивается на середине 80-х гг. XI в.

Первым Аглабидом, назначенным Сау-Тегином управлять от своего имени Б. ал-а., стал ал-Муфарридж б. Халифа аз-За‘им (ум. в конце XI в.), давний соперник Хашимидов. Он не мог именоваться *амиром* и довольствовался титулом *аз-за‘им* — «правитель». На первых порах полномочия Аглабидов ограничивались сбором налогов и подбором и назначением людей на различные должности в ал-Бабе, а также охраной северных рубежей города.

Продолжительная междоусобица, начавшаяся сразу после смерти Малик-*шаха* между его сыновьями, значительно ослабила позиции Сельджукидов на местах. Сау-Тегин, очевидно, был отозван новым *султаном* Борк-йаруком, что позволило ал-Муфарриджу передать бразды правления в Б. ал-а. своему сыну Халифе, который стал титуловаться *амиром*. Подвести фундамент под политические претензии Аглабидов ал-Муфарридж (или Халифа б. ал-Муфарридж) поручил Йусуфу ал-Баби — так была создана Дарбанд-нама, ныне широко известная в позднейшей редакции Мухаммада ал-Акташи. Неизвестно, правил ли сразу после Халифы его сын Мухаммад б. Халифа (ум. ок. 1159 г.), прозванный *амиром* Сайф ад-дином, либо между ними был Ибн аз-За'им, который уже в конце XI в. возглавлял отряды, защищавшие город от нападений «неверующих». Вплоть до правления ал-Музаффара б. Мухаммада (ум. ок. 1170 г.) монеты дербентских *амиров* чеканили с именем не только *халифа*, но и сельджукского сюзерена (*ас-султан ал-му'аззам*).

Династия Аглабидов была пресечена в 70-х гг. XII в., когда Б. ал-а. был отвоеван у мусульман объединенными силами русов, хазар и аланов, вошедших в город со стороны моря (как свидетельствуют источники, они прибыли на 70 кораблях). Это не первое появление русов в городе: известен их разрушительный поход X в. Кроме того, в XI в. русы служили у дербентских *амиров* в качестве телохранителей.

Последовавшие за этим события привели к потере ал-Бабом своей самостоятельности на десятки лет. Русы дошли до Ширвана, где они были разбиты *ширван-шахом* Ахситаном б. Манучихром с помощью его родственника, грузинского царя Георгия III (ум. в 1184 г.). Вероятно, уже тогда, преследуя северян, *ширван-шахи* подчинили Б. ал-а., как об этом сообщает ширванский поэт ал-Хакани. Из его оды, посвященной *шахан-шаху*, сыну и преемнику Ахситана, явствует, во-первых, что город все это время оставался в руках русов и их союзников, а во-вторых, ширванская аннексия ал-Баба не обошлась без политической поддержки грузинской царицы Тамары (1184–1213), распространившей свое влияние «от моря до моря».

В 1222-23 гг. у стен Б. ал-а. появились монгольские отряды, которые не стали тратить силы на осаду крепости и обошли город, хитростью заставив послов местного правителя Рашида показать им обходной путь: к этому времени Горная стена была уже местами разрушена. Источники называют Рашида *ширван-шахом*, однако в таблицах *ширван-шахов* сельджукской и монгольской эпох, составленных Е.А.Пахомовым на основании нумизматических материалов, такого имени нет; возможно, речь идет о родственнике или представителе *ширван-шаха*.

Б. ал-а. был осажден и захвачен монгольским войском под командованием Джебе и Субудая в 1239 г. Военно-оборонительный комплекс Дарпуш подвергся значительным разрушениям: были уничтожены многие укрепления (мечети сожжены, разрушены верхние части минаретов) и система сигнальных огней, верхние части крепостных башен с бойницами для стрельбы из лука были сровнены со стенами, разрушены зубцы и некоторые участки стен, в том числе и Горной стены.

Однако в том же году, гласит строительная надпись, в Цахуре был восстановлен *минарет*. В 1247 г. мечеть была восстановлена в Мишлеше, в том же году —*ханака* в Рутуле, чуть позже — *минарет* в Хиве.

В 1258 г. Халифат пал под ударами монголов Хулагу-*хана*, внука Чингиз-*хана* (Чингис-*хан*), и на его обломках образовалось государство Ильханов. Поначалу в Б. ал-а. фактически мало что изменилось: в нем продолжалось давнее соперничество местных династий и *ширван-шахов*, в котором последние все чаще одерживали верх. Превратившись в важнейший аванпост противостояния Ильханов Золотой Орде, город частично вернул свое утраченное значение. Мусульманские авторы еще долго не забывали арабское название города, однако это было лишь данью традиции. Монгольское завоевание открыло новую главу в многовековой истории Дербента, получил он и новое имя — Кахалка/Кахулга (монг. «Ворота»).

Лит-ра: Derbend-Nameh; *Е.А.Пахомов.* Краткий курс истории Азербайджана с экскурсом о ширваншахах XI–XIV вв. Баку, 1923; *он же.* О Дербентском княжестве XII–XIII вв. Баку, 1930; *Бартольд.* Дербент // *Бартольд.* Сочинения, 2, 419–430; *ал-Гарнати.* Тухфат ал-албаб, 49–61; *V.Minorsky.* History of Sharvan and Darband in the 10th–11th centuries. Cambridge, 1958; *А.А.Кудрявцев.* Древний Дербент. М., 1982; *Аликберов.* Автореферат.

*А. А.*

**Барбари** — этнографическая группа в Туркменистане, которая в 1920 г., по официальным данным, насчитывала 219 чел. Б. — ираноязычные мусульмане-сунниты ханафитского толка.

Б. Туркменистана происходят от хазара из Кала-йи Нав и раньше жили в Афганистане. Когда отдельные группы хазара в конце XIX в. после восстания против афганского *эмира* 'Абд ар-Рахман-*хана* бежали в Персию, этих хазара стали называть там Б. (букв. «дикие», «пришедшие из пустыни»), чтобы отличать их от тех хазара, которые уже жили в Персии. Этноним Б. встречается также в афганском Хазараджате, но данных об их численности нет.

Б. эмигрировали на территорию сегодняшнего Туркменистана в начале XX в. Там они не только сохранили свое этническое самосознание, но всегда стремились отличаться от хазара. Если, например, хазара и джамшеди могли жить в одном селе-

нии, то все Б. жили отдельно — к востоку от г. Байрам-Али.

Б. традиционно занимались полукочевым скотоводством; разведение мелкого рогатого скота, преимущественно овец, могло сочетаться с сезонным полеводством. О дальнейшей судьбе Б. в Туркменистане конкретные данные отсутствуют. Вероятно, большинство Б. в 30-е гг. XX в. вместе с многочисленными хазара, джамшеди и белуджами вернулись в Афганистан.

Материальную и духовную культуру Б. изучали члены Среднеазиатской экспедиции АН СССР 1926–1929 гг., результаты работы которой хранятся в архивах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге.

Лит-ра: *Rzehak, Pristschepowa*, Nomadenalltag.

*Л.Ж.*

**ал-Баруди** (Галеев, Галиев), 'Алим-*джан* б. Мухаммад-*джан*, известный в русскоязычной литературе как Галимджан Баруди (1857–1921) — видный татарский общественный и религиозный деятель-новатор, педагог-просветитель. Родился в деревне Малые Ковали (Кече Ковал) в семье мелкого торговца. В 1860 г. отец перевез жену и сына к себе в Пороховую слободу г. Казани («порох» по-арабски *баруд*, отсюда и прозвище-псевдоним ал-Б.), а спустя год — в сам город. С 5-летнего возраста ал-Б. начал учиться у опытного и знающего свое дело помощника учителя (*хальфа*, от араб. *халифа*) Нургали ал-Баруди в *мадраса* известного своей образованностью *дамуллы мударриса* Салах ад-дина ал-Казани (1831-32–1875) при второй городской соборной мечети рядом с Сенным базаром. Отличался сообразительностью и старательностью, чем сразу привлек внимание учителей. Рано пристрастился к чтению, интересовался литературой, историей, географией. Удостоился чести пользоваться богатой библиотекой самого *мударриса*, где его внимание привлекли прежде всего сочинения по истории, географии, математике, а также по *хадисам* и суфизму (*тасаввуф*). Самостоятельные занятия существенно расширили кругозор любознательного и способного *шакирда*, способствовали выработке у него критического мышления. Он активно и успешно участвовал в диспутах (*муназара*) между учащимися окрестных *мадраса*, прежде всего из деревни Кышкар, по сложным религиозно-нравственным вопросам. С 1871 г. одновременно с учебой он исполнял обязанности помощника учителя в младших отделениях *мадраса*.

Торговые дела отца шли в гору, что позволило ал-Б. после успешного прохождения традиционного курса местной *мадраса* продолжить свое образование в Бухаре, куда он прибыл с младшим братом Газизджаном ('Азиз-*джан*) зимой 1875 г. Знаменитые бухарские *мадраса* дали способному татарскому юноше много нового. Поселившись в здании *мадраса* Мир-и 'Араб, он занимался у лучших туркистанских *мударрисов* и ученых. Среди них — *дамулла* Хасан Салават-*хан* (брат его первого наставника Салах ад-дина), *дамулла ра'ис* Габделшакур ('Абд аш-Шакур) ал-Кази, *ахун* Ихтийар-*хан* ал-Аглам, *дамулла* Миршариф ал-Хайсуб, *хаджжи* Саки Биканди (Каракули) и др. На их уроках пополнились его познания в мусульманской догматике, философии и юриспруденции, в экзегетике, *хадисах*, арабской литературе, математике, суфизме. Кроме лекционных занятий он посещал общественные и частные книгохранилища, активно изучал чрезвычайно богатый местный книжный рынок и целеустремленно пополнял свою личную библиотеку (при отъезде на родину ал-Б. увез с собой около 40 пудов книг и рукописей, оцениваемых в 5–6 тыс.руб.).

Во время 7-летнего пребывания в Туркистане мировоззрение ал-Б. намного расширилось, его представления об исламе и морали (*ахлак*) окончательно определились, а его критическое мнение о порядках организации религиозной жизни мусульман, особенно в сфере школьного обучения и воспитания, еще более укрепилось. Ислам и мусульманская мораль представлялись ему основой материального и духовного благополучия людей, а суфизм — самым верным способом следования по пути пророка Мухаммада. Он был убежден, что любой религиозный вопрос должен быть понят в своей основе путем соответствующих доказательств из первоисточников — Корана и *хадис*ов. Богословские науки, и прежде всего главные из них — экзегетика (*'илм ат-тафсир*), «наука о *хадисах*» и основы мусульманского права (*усул ал-фикх*), — должны изучаться осмысленно и критически. Только те знания полезны, утверждал он, которые близки к жизни, потребностям людей и общества; мечетские же школы недопустимо отстали в своем развитии, их необходимо преобразовать с целью воспитания активных и сознательных личностей.

С такими, во многом новаторскими убеждениями в июне 1882 г. по настоянию родителей, которые опасались за его здоровье, ал-Б. вернулся в Поволжье. Вскоре он был избран *имамом* 5-й соборной мечети г. Казани и активно включился в общественную жизнь. В короткое время *дамулла хаджжи* ал-Б. (в 1887 г. он совершил *хаджж*, посетив по пути в Мекку столицы Египта и Османской империи) стал одним из признанных идеологов и неустанных практиков обновленческого движения российских мусульман (джадидизма). Написал несколько школьных учебников по вероучению и арифметике, а также популярный новометодный букварь Савадхан («Начальная грамота»), который в 1891–1915 гг. переиздавался 12 раз.

Основным полем деятельности ал-Б. в первое время была возглавляемая им *мадраса* Мухаммадийа (названа в честь его отца

Мухаммад-*джана*, на средства которого и было построено первое одноэтажное каменное здание этой школы). С 1891 г. он начал ее постепенно и последовательно реформировать. В результате к началу XX в. Мухаммадийа стала 12-летним (с 1913 г. 14-летним), организованным по-европейски, благоустроенным (в 1901 г. для *мадраса* было построено новое трехэтажное каменное здание с центральным отоплением стоимостью в 60 тыс.руб., кроме того, имелись отдельные помещения ученической столовой, учебных мастерских и т.д.) учебным заведением, в котором отдельные предметы преподавались на университетском уровне. В ней «царил дух возрождающегося ислама» (Дж.Валидов), мусульманская религия изучалась не по старинке, на основе «дряхлой схоластики», а на базе первоисточников — Корана и *хадисов* и «данных живых наук современности». *Мадраса* ал-Б. стала признанным центром новометодной образованности, куда стекалась жаждущая знаний молодежь со всей России: из Башкирии, Туркистана, Казахских степей, Сибири, с Кавказа. Свыше тысячи людей гордо причисляли себя к *шакирдам* Мухаммадии.

С началом первой русской революции сфера деятельности ал-Б. расширилась. В 1906 г. он участвовал в работе второго (январь, С.-Петербург) и третьего (август, Н.Новгород) съездов мусульман России, входил в ЦК партии Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман»). В том же году начал редактировать и издавать общественно-литературный журнал ад-Дин ва-л-адаб («Религия и воспитание»), который с перерывом в 1909–1912 гг. выходил до 1917 г. В мае 1907 г. организовал при своей *мадраса* краткосрочные педагогические курсы для переподготовки учителей окрестных мечетских школ. В годы общественного подъема не прерывалась и творческая деятельность ал-Б. Он продолжал издавать научно-популярные книги из серии Ма‘ариф исламийа («Исламское просвещение»), в которых весьма компетентно и хорошим литературным языком разъяснял основы исламской религии, комментировал *хадисы* и законы *шари‘ата*.

После поражения революции ал-Б. подвергся преследованиям. В мае 1908 г. по обвинению в организации несанкционированных учительских курсов и «панисламизме» он был арестован и сослан в Вологодскую губернию. Однако через 4 месяца добился разрешения выехать за рубеж и прибыл (через Вену, Будапешт и Стамбул) в Хиджаз, затем — в Сирию, где и отбыл 2-летний срок ссылки. В марте 1910 г. вернулся в Казань, но только через 2 года был восстановлен на прежней должности. В годы политической реакции и мировой войны продолжал педагогическую и творческую деятельность. Новым его увлечением стало распространение учения (*тарика*) суфийского братства накшбандийа. *Шайх* ал-Б. активно занимался духовным воспитанием своих довольно многочисленных приверженцев (*муридов*), сердечно наставлял их на путь Истины.

В общественно-политическую жизнь страны ал-Б. вернулся после свержения самодержавия. На первом Всероссийском мусульманском съезде (май 1917 г., Москва) был избран духовной главой — *муфтием* мусульман Внутренней России вместо отстраненного от должности председателя Оренбургского магометанского духовного собрания Сафы Баязитова. Октябрьскую революцию воспринял критически. С начала 1918 г. возглавлял Духовное управление (Милли идара) Центрального национального правления тюрко-татар мусульман Внутренней России и Сибири, после ликвидации которого (весна 1918 г.) сохранил пост *муфтия* и продолжал отстаивать интересы мусульманского населения страны. В июле 1920 г., в тревоге за судьбу своей уникальной библиотеки, передал ее в дар Татарской Республике. Коллекция ал-Б. стала основой всемирно известного восточного фонда Научной библиотеки Казанского университета.

Умер ал-Б. в Москве, куда прибыл, несмотря на болезнь, по делам помощи голодающим. Похоронен в Казани на татарском кладбище.

Сочинения: Основы ислама. Казань, 1906.

Лит-ра: *Й.Акчура*. Дамелла Галимжан ал-Баруди: Тэржемэи хэле. Казан, 1907 (2-нче басмасы — Казан, 1997); *Валидов*. Очерк, 55–58; *A.Battal-Taymas*. Galimjan Barudi. Istanbul, 1958; *М.Галиев*. «Мэхэммэдия» мэдрэсэсеннэн — мэгариф элкэсенэ // Казан утлары. 1983, №11, 126–138; *Н.Давлет*. Г.Баруди — просветитель и реформатор // Татарстан. 1991, № 7, 121–126; *Р.Утэбай-Кэрими*. Галимжан Баруди // Ислам: белешмэ-сузлек. Казан, 1993, 10–11; *М.Н.Фархшатов*. Галимджан Баруди // БКЭ, 116.

*М. Ф.*

**Батал-хаджжи** (Белхороев, середина XIX — 10–20-е гг. XX в.) — ингушский *шайх*, основатель одной из кадиритских ветвей (*вирд*), последователь *шайха* Кунта-*хаджжи*. Родился в селении Сурхохи (отсюда его прозвище «Сурхохский зубр»; ныне — Назрановский район Республики Ингушетия). Бытует легенда, что он осознал свое избранничество, после того как ему явился пророк Мухаммад и предложил сделать выбор между блаженством земным и небесным. Б.-х. будто бы избрал земное, надеясь своим образом жизни заслужить «будущую жизнь» (*ал-ахира*). *Шайх* пользовался исключительным авторитетом, отличался гостеприимством и умением располагать к себе людей. Рассказывают, что он обладал способностью быть невидимым и быстро перемещаться в пространстве, мог «привораживать» своих последователей. Ходили слухи, что пожелавший воспринять его учение, но по какой-либо причине отказавшийся от этого терзается и претерпевает мучения от неведомых сил. Первыми приверженцами

Б.-х. стали жители ингушских селений Сурхохи, Назрань, Насыр Корт, Плиево и Верхний Анчалык. В отличие от других *вирдов* кадирии на Северном Кавказе, радения которых сопровождаются экспрессивными движениями, *муриды* Б.-х. образуют круг (старшие — сидя, молодые — стоя), исполняют религиозные гимны (*назм*), слегка раскачиваясь, ритмично хлопая в ладоши, рефреном повторяя *ла илаха илла-л-лахи* («Нет Бога, кроме Аллаха»). Характерными чертами членов общины считается духовная сила, храбрость, взаимовыручка и поддержка друг друга в сложных ситуациях, один из их атрибутов — кинжал. *Вирд* Б.-х. — наиболее замкнутый. Как и в *вирде* Вис-*хаджжи*, женщине запрещается выходить замуж за *мурида* из другой общины (в *вирдах* Бамматгирей-*хаджжи*, Чиммирзы, последователей Кунта-*хаджжи* допускается свободный выбор жениха, однако брачующихся предупреждают, что в Судный день каждый верующий может быть рядом только со своим *шайхом*, поэтому супруги, принадлежащие к разным *вирдам*, непременно разойдутся). На свадьбах танцевать и играть на музыкальных инструментах не принято. Многоженство не осуждается.

Руководство общиной передается по наследству. Сыновья Б.-х. активно боролись против Советской власти, почти все они были расстреляны: Мусса — в 1925 г.; Иса — в 1930 г.; Али — в 1935 г.; Мухаммад, сподвижник Наджмутдина-*эфенди*, был убит при попытке перейти турецкую границу; Курейш руководил партизанским движением на территории Чечено-Ингушетии и Северной Осетии, после 10-летнего заключения, в 1957 г., вернулся на родину, возглавил *вирд*, умер в 1964 г. Дочь Б.-х., Зулейха, жившая в селении Плиево, была известна даром врачевания и изготовления амулетов: она относилась к той категории лекарей, которых называют *хума хууш болу нах* (инг., чечен., «человек, который знает все»). В период коммунистического режима *муриды* Б.-х. пытались распространять религиозные знания среди жителей Чечено-Ингушетии. Так, в селении Экажево (главой общины был Мухаммад Арапиев) в конце 60-х гг. Умар Холухоев вел занятия для детей по изучению арабского языка и чтению Корана, Хакяш Точиев транслировал мусульманские проповеди по автономной радиолинии. Партийные органы подобную деятельность выявляли и запрещали, а активисты подвергались гонениям.

В 1929–1930 гг. насчитывалось около 800 последователей Б.-х., в 1968 г. в селении Сурхохи (общину возглавлял Исраил Белхороев) — 400 *муридов*. В настоящее время последователи Б.-х. действуют в Назрановском, Сунженском, Малгобекском районах. *Мазар шайха* Б.-х. находится в селении Сурхохи.

Лит-ра: *Кл.И.Борусевич*. Сектантство среди ингушей // Этнографическое обозрение. М., 1893, XVIII/3, 139–144; *А.М.Тутаев*. Реакционная секта Батал-Хаджи. Грозный, 1968; *М.М.Мустафинов*. Современные течения зикризма и их ритуальные обряды // Социология, атеизм, религия. Известия ЧИ НИИ ИЯЛ, 2. Вып. 1. Грозный, 1976, 124–126.

*Дж.М.*

**Белуджи** — ираноязычная этническая группа (самоназвание *балоч*, араб. *балуджи*), проживающая в оазисе реки Мургаб в Йолотанском, Туркмен-Калинском и Байрам-Алийском районах Марыйской области Туркменистана. По данным местной администрации, общая численность Б. Туркменистана достигает 25 000 чел. (1989 г.). Большинство Б. живет в Пакистане (свыше 6 млн. чел.), Иране (ок. 1 млн.) и Афганистане (ок. 0,1 млн.). Около 0,5 млн. Б. — в Омане и в других арабских *эмиратах*. В 1989 г. в Туркменистане существовало три колхоза с преобладающим белуджским населением: колхоз им. В.В.Куйбышева в Туркмен-Калинском районе, колхоз Нокен Зиндигани («Новая Жизнь») и колхоз им. М.И.Калинина в Йолотанском районе. В прочих местах Б. живут совместно с представителями других этносов (туркмены, казахи, русские, немцы и др.).

Вместе с Б. Туркменистана проживают представители дравидоязычной группы брагуи, отдельные хазара и паштуны. В Туркменистане, однако, эти этнические группы могут называть себя Б.

Б. Туркменистана — выходцы из афганского Систана. Основной причиной их переселения (еще в конце XIX в.) стали столкновения с паштунскими племенами, достигшие кульминации в 1904–1905 гг. Ситуация резко обострилась в результате сильных паводков на реке Гильменд в 1913–1914 гг. Местные паштунские правители требовали уплаты налогов в прежних размерах, вынудив тем самым большое число Б., прежде всего из района Чахансура, уйти в Персию, а затем в Туркменистан. Переселения Б. в Туркменистан продолжались до 30-х гг. XX в. и даже поощрялись Советской властью. По официальному приглашению правительства СССР еще в 1930 г. 400 Б. племени наруй отправились из иранского Систана в Туркменистан, но были остановлены иранскими властями. В результате политики коллективизации и ликвидации власти традиционных вождей в 1932 г. несколько сотен Б. Туркменистана под руководством Карим-*хана* вернулись в Афганистан. В 1937–1940 гг. сталинские репрессии вынудили еще 2000–3000 чел., т.е. половину проживавших тогда в Туркменистане Б., вернуться в Афганистан.

В 30–40-е гг. Б. Туркменистана были переведены от кочевого образа жизни, основанного главным образом на разведении мелкого рогатого скота, к оседлости. Большинство Б. до сегодняшнего дня занято в хлопководстве, однако в их материальной

культуре сохранились многочисленные пережитки кочевого образа жизни.

Б. Туркменистана — мусульмане-сунниты ханафитского толка. В своей религиозности они никогда не отличались фанатизмом (как и джамшеди, а также хазара). Многие Б., например, охотно участвовали в религиозных праздниках своих соседей-ши‘итов. По преданиям Б., они ведут свое происхождение от арабов: *Мир* (*амир*) Хамза, дядя *халифа* ‘Али, считается родоначальником всех Б. Широко распространена вера в разных «святых»: например, Хедир (араб. ал-Хадир, ал-Хидр) почитается как покровитель пастухов и овец, а *Мир* Вайс (араб. *амир* Увайс ал-Карани) — как покровитель верблюдов. Особенно среди женщин распространены различные верования, согласно которым опасность для человека или скота может исходить от злых духов, демонов или от сглаза (*назар*). Новорожденным и их матерям, например, угрожает некая Алг в образе старухи высокого роста с отвисшей, переброшенной через плечо грудью и отвисшими до земли губами. Для защиты от таких сил изготавливают амулеты (*тайт*), читают молитвы (*дува*, араб. *ду‘а*) и совершают паломничество к могилам «святых» или к другим «святым» местам. В недавнем прошлом *муллы* у Б. выполняли функции, роднившие их с шаманами.

Белуджский язык (*балочи*) относится к северо-западной группе иранских языков. В Туркменистане этот язык следует считать фактически бесписьменным. При активном участии местного Б. ‘Абдуллы Алладада в 1933 г. для белуджского языка была создана письменность на основе латинской графики; вышли в свет азбуки и другие школьные учебники. В 1937 г. власти запретили эту систему письменности, обвинив А. Алладада, в национализме (позже он был убит). Учебный процесс и делопроизводство у Б. осуществлялись на туркменском или русском языках. В достаточной мере знали эти языки почти исключительно Б.-мужчины. В конце 80-х годов XX в. Б. Туркменистана предпринимали попытки создать новую систему письменности для белуджского языка на основе кириллицы. Местная туркменская газета Тозе дурмуш периодически публиковала статьи на белуджском языке. В начале 90-х гг. появились учебники белуджского языка для школьников 2-го класса. Все эти попытки, однако, были признаны малоперспективными.

У Б. богатый фольклор, в котором особое место занимают эпические песни (*шайр*) и сказки (*асманак*).

У Б. сохраняется племенная структура, основанная на представлении о происхождении от общего предка по отцовской линии: в крупных объединениях это родоначальник, живший в XV–XVI вв., в более мелких — предок в 7–8-м и 3–4-м (тогда племенное объединение называется *ранд*) поколениях. Известны случаи включения в кровнородственную группу чужаков и создания на общей основе некоего генеалогического древа.

Самыми крупными племенами являются йесези, рахшани и родени, из которых последние два живут также за пределами Туркменистана. Члены племени ринд, основные районы расселения которого расположены в Пакистане, считают себя потомками белуджской знати. От бывшей «касты» музыкантов и ремесленников лори происходит белуджское племя с тем же названием. Проводимая прежней властью политика (расселять членов одного племенного объединения как можно дальше друг от друга) привела к тому, что ринд — единственное племя, члены которого живут в настоящее время все вместе.

Б. Туркменистана предпочитают эндогамные браки, но запрета на заключение браков с иноплеменниками не существует. Известны случаи женитьбы мужчины из Б. на представительнице другого этноса. Лори — эндогамное объединение.

Лит-ра: *И.И.Зарубин*. К изучению белуджского языка и фольклора // ЗКВ. 1930, 3; *он же*. Белуджские сказки. I. Л., 1932; II. М.–Л., 1949; *Гафферберг*. Белуджи; *она же*. Поездка к белуджам Туркмении // СЭ. 1969, № 1; *она же*. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975; *Л.Жехак*. Ши‘итские праздники у суннитов Средней Азии (Несколько замечаний о религиозности белуджей) // Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений 1993 г. СПб., 1994; *L.Dames*. The Baluch Race. A Historical and Ethnological Sketch. L., 1904; *E.Orywal*. Die Balûch in Afghanisch-Sistân: Wirtschaft und sozio-politische Organisation in Nomrûz, SW-Afghanistan. B., 1982; *L.Rzehak*. Verwandtschaftsgruppen im sozialen Leben Mittelasiens: Beobachtungen bei den Murgab-Belutschen // EAZ. 1991, 32; *Rzehak, Pristschepowa*, Nomadenalltag.

*Л. Ж.*

**Биби-Хоним** (перс.-тадж., от тюрк. *ханум/ханым* — «госпожа») — соборная мечеть в г. Самарканде, построенная при Тимуре (1370–1405) и названная именем его жены-красавицы. Для строительства мечети были привлечены зодчие, мастера, художники из Индии, Хорасана, Фарса, Ирака. Мечеть занимала площадь 167×109 м по оси восток–запад. Симметричное расположение построек придавало внутреннему двору мечети форму прямоугольника размером 63,8×76 м. По углам прямоугольника располагались высокие цилиндрические *минареты*. По центру сторон двора находились основные строения мечети: с востока — главный входной портал высотой 33 м, шириной — 17 м, на западе, в глубине двора, — главное здание мечети, с севера и юга — малые мечети. Эти строения объединялись арочной галереей с мраморными колоннами (более 400), расположенными на расстоянии 3,6 м друг от друга.

Великолепие мечети Б.-Х. производило на современников большое впечатление. По свидетельству испанского посла ко двору

Тимура, Рюи Гонзалеса де Клавихо, здания мечети и ее двор вмещали до 10 тыс.человек. Декор Б.-Х. состоял из мозаичных, расписных, мраморных изразцов со сложными сплетениями разноцветных геометрических и растительных орнаментов и надписей. Интерьер мечети был оформлен орнаментальной росписью стен в сочетании с рельефными позолоченными украшениями. Двор был вымощен мраморными плитами и керамической мозаикой.

Б.-Х. посещали ученые-астрономы Кази-заде Руми и Улугбек (1394–1449), поэт Джами (1414–1492), руководитель братства накшбандийа *х<sup>в</sup>аджа* Ахрар.

До недавнего времени Б.-Х. лежала в руинах. Ныне на ее территории ведутся большие строительно-реставрационные работы.

Лит-ра: *Рюи Гонзалес де Клавихо*. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403–1405 гг. Жизнь и деяния великого Тамерлана // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. XXVIII/1. СПб., 1881, 319; *М.Е.Массон*. Соборная мечеть Тимура, известная под именем Биби-Ханым. Таш., 1926; *Ш.Е.Ратия*. Мечеть Биби-Ханым в Самарканде. М., 1950.

*Д. А.*

**ал-Булгари** (ал-Утыз-Имяни), ʻАбд ар-Рахим б. ʻУсман (1754–1835) — *шайх* братства накшбандийа, ханафитский ученый и поэт Волго-Уральского региона. Родился в селении (*авыл*) Утыз-Имян в Татарии. Оставшись сиротой в юном возрасте, учился в *мадраса* при второй мечети в селении Каргалы (под Оренбургом) у Валида б. Мухаммада ал-Амина ал-Каргали (он же — Вали Мухаммад-*ишан*, ум. в 1802-03 г.), который сам был учеником *шайхов* накшбандийа-муджаддидийа Мухаммада б. ʻАли ад-Дагистани (ум. в 1795-96 г.) и Файд-*хана* б. Хидр-*хана* ал-Кабули (ум. в 1802-03 г.). По некоторым данным, в 1785 г. ал-Б. после непродолжительного содержания под стражей за антиправительственную религиозную агитацию был вынужден покинуть Российскую империю. Вместе со всеми своими домочадцами он отправился в Бухару, где учился и какое-то время служил *муллой* в мечети Магак. Кроме того, он посетил Самарканд, Балх, Кабул, Герат, Кандахар и Насаф. Вероятно, в Кабуле он стал учеником *шайха* Файд-*хана* б. Хидр-*хана* ал-Кабули. К началу XIX в. ал-Б. вернулся в Волго-Уральский регион. Видимо, во избежание осложнений в отношениях с российскими властями он сначала пошел на то, что *тура* («князь») по имени Лукман Кантун б. ʻУсман в селении Мирас недалеко от Стерлитамака (Башкирия) официально зарегистрировал его как своего некогда пропавшего сына. Впоследствии ал-Б. был учителем и странствующим проповедником в селениях южнее реки Камы, не имея какого-либо официального назначения от *муфтия*. По одним сведениям, он скончался в селении Тимяшево (Татария), по другим — в 1836 г. в Мирасе. Последующим поколениям ал-Б. широко известен под *нисбой* ал-Утыз-Имяни, которую он сам, однако, никогда не использовал в своих сочинениях.

Перу ал-Б. принадлежат многочисленные трактаты на арабском и персидском языках по мусульманской этике, праву, теологии, мистике и большое собрание стихотворных произведений на языке *тюрки* Волго-Уральского региона. Его глубоко пессимистические труды проникнуты неутолимой жаждой возвращения к чистым истокам ислама. Причины всех бед современности он видел в моральном разложении и отступлении от предписаний ислама. К недозволенным новшествам (араб. ед. ч. *бидʻа*), наряду с ошибками и небрежностями в ритуалах (например, при совершении молитв и чтении Корана), он относил прежде всего то, что мусульмане все больше перенимают обычаи и нравы живущих рядом с ними христиан, такие, как питье чая и употребление алкоголя. Относительно последнего он полемизировал с Фатхаллахом б. Хусайном ал-Уриви (ум. в 1843 г.) и другими известными татарскими учеными, которые в этом вопросе придерживались довольно либеральной точки зрения Абу Ханифы (ум. в 767 г). Ал-Б. же видел в распространении алкоголя предвестие конца ислама (Рисала фи-л-ашриба, Рук. КГУ, 2400-г).

По вопросу отношений с христианами, который обсуждался в мусульманской правовой литературе Волго-Уральского региона по меньшей мере с начала XVIII в., ал-Б. занимал исключительно жесткую позицию, что нашло отражение особенно в его трактате Рисала-йи дибагат (Рук. КГУ, 2400-г), где он доказывал, что употребление выделанных ремесленниками-христианами кож запретно. Для ал-Б. Волго-Уральский регион (Булгар), несмотря на значительное мусульманское население, — не исламская территория, а *дар ал-харб* («территория войны»), поэтому пятничные молитвы, в которых всегда упоминалось имя царя, по его убеждению, недействительны (Рисала фи-л-джумʻа, Рук. КГУ, 182-т). Такие утверждения противоречили официальной позиции *муфтия* и мусульманских ученых, ориентированных на сосуществование с русскими. В то же время ал-Б. оказался противником и татарского купечества, которое начиная с XVIII в. все больше, институционально и экономически, интегрировалось в Российскую империю.

В своих трактатах по мусульманскому праву ал-Б. представлял *таклид* («следование признанному авторитету в правоведении»). При этом он утверждал, что всегда следовал Абу Ханифе, однако, когда толкования Абу Ханифы казались ему недостаточно строгими и жесткими, он отдавал предпочтение трактовкам непосредственных учеников Абу Ханифы — Абу Йусуфа и Мухаммада аш-Шайбани — или ссылался на других ханафитских правоведов. Такой

«выборочный» *таклид* давал ал-Б. широкие возможности для обоснования своих утверждений по правовым вопросам. В этом он был крайней противоположностью Абу ан-Насра ал-Курсави, который ставил под вопрос традиции ханафитов и проповедовал *иджтихад* («нахождение истины на основании собственного рассмотрения главных источников мусульманского права»). Различие в методах обоих ученых проявляется особенно отчетливо в решении вопроса о ночной молитве (*ал-'иша'*) во время светлых ночей в северных регионах. Ал-Б. выступал за отмену этой молитвы, если ночь (по определению ханафитов — важнейшая предпосылка проведения ал-'иша') не наступает (Рисала-йи шафакийа, Рук. КГУ, 2400-г).

Ал-Б. написал объемистые сочинения по мусульманской этике, в которых он опирался на труды Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111 г.) и Мухаммада ал-Биркави (Мехмед Биргиви, ум. в 1573 г.). В ас-Сайф ас-сарим («Острый меч», Рук. КГУ, 1204–1206-г) он не только проповедует строгий аскетизм (*зухд*) и осторожность (*ихтийат*), в первую очередь в отношении сомнительных действий и удовольствий, но и резко критикует «фальшивых *суфиев*» своего времени, которые легкомысленно обходят положения *шари'ата* и строгие моральные требования суфийского братства. Таким образом, в этом сочинении ал-Б. критикует современных ему *шайхов* братства накшбандийа. В Инказ ал-халикин («Избавление погибающих», Рук. КГУ, 2387) он выражает резкое неприятие тех представителей *калама*, которые, по его мнению, подверглись тлетворному влиянию греческой философии и тем самым отдалились от «истинного» исламского учения о вере. Среди других работ ал-Б. — лингвистический комментарий к стихам Суфи Аллах-Йара (ум. в 1723 г.) и словари сложных понятий из «Джами' ар-румуз» Шамс ад-дина ал-Кухистани (ум. в 1534 г.), «Мактубат» Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.) и «Ихйа' 'улум ад-дин» ал-Газали.

В народе ал-Б. стал известен прежде всего благодаря своим стихам на языке *тюрки*, в частности восьми большим эпическим стихотворениям в жанре *маснави*. В них он не только повествует о своем опыте общения с развращенными *шайхами* и учеными Бухары (Тухфат ал-гураба), но и дает советы суфия, как избежать моральных опасностей своего времени (Мухиммат аз-заман, Казань, 1889). В Танзих ал-афкар он передает вымышленный разговор с христианином по имени Гришка, который хотел бы принять ислам, однако не может освободиться от пут своей церкви.

Ал-Б. стремился спасти коррумпированную современность, с одной стороны, с помощью суфийской этики и аскетизма, а с другой — через *таклид* великих *имамов* ханафитской школы. Последующие мусульманские ученые, в большинстве своем симпатизировавшие *иджтихаду* ал-Курсави, либо очень сдержанно судили об ал-Б. (Риза/Рида ад-дин б. Фахр ад-дин), либо порочили его как защитника традиции и неустойчивых суеверий (ал-Марджани, Мурад ар-Рамзи). В советское время ал-Б. на основании его поэтического творчества на языке *тюрки*, без упоминания его прозаических произведений на арабском языке, положительно оценивался как гуманист и критик *шайхов* братства (*тарика*). Лишь рассмотрение всех сочинений ал-Б. дает основание определить его позицию как крайний, традиционалистский полюс раннего движения *ислах* («исправление», «возрождение») в Волго-Уральском регионе, другое крыло которого представлял ал-Курсави. Этих мыслителей объединяет непримиримая и жесткая критика официально признанных мусульманских ученых и содержания мусульманского учения их времени, как и стремление к «возрождению», новому открытию «чистого ислама», несмотря на то, что они выбрали абсолютно разные пути для достижения этой цели.

Лит-ра: *ал-Марджани*. Мустафад, 2, 239–241; *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар, I/6, 300–316; *Улмяс Беляева*. Габдерахим Утыз Имяни тормыш юлы хам ижаты // Древняя татарская литература. Казань, 1964, 532–577 (на татар. яз.); *Фатхиев*. Описание, 36–48; *Анвар Шарипов* (сост.). Габдерахим Утыз Имяни ал-Болгари. Стихи. Поэмы. Казань, 1986 (на татар. яз.); *Kemper*. Sufis, 172–212, 222–224, 272–307.

*М. К.*

**«Ваххабиты»** Северного Кавказа — общее название сторонников радикально-реформаторского движения в суннитском исламе, сложившегося в регионе в 70–90-е годы XX в. Этимологически и идейно название В. связано с именем Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба (1703–1787), выступившего в Аравии с призывом к возрождению норм первоначального ислама и ставшего эпонимом фундаменталистского толка (араб. *ал-ваххабийа*). В основе учения лежала ханбалитская идея «очищения» ислама от «недозволенных новшеств» (араб., ед.ч. *бид'а*) и восстановления религии «предков» (араб. *ас-салаф*, отсюда историческое самоназвание сторонников фундаменталистских идей в исламе — *ас-салафийа*, или *ас-салафийун*). Сторонникам этого движения на Северном Кавказе прозвание В. дали их противники из Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД), увидевшие в призывах «В.» *бид'а* (по определению накшбандийского *шайха* Саид-*эфенди* Айциева из селения Чиркей), «реакционное экстремистское течение в исламе» (резолюция Конгресса мусульман Северного Кавказа, г. Грозный, май 1999 г.). В таком же значении термин В. часто употребляется в российских СМИ и в законодательстве. Сами же «В.», как правило, не приемлют этого названия, предпочитая называть себя «общиной истинных мусульман» (*джама'ат ал-муслимин*), «братьями» (араб. *ихван*, форма обращения друг к другу), салафитами.

«В.» выступают за очищение ислама от «недозволенных новшеств» (*бида'*), укоре-

нившихся, по их мнению, в сознании и религиозной практике кавказских мусульман. Источником вероучения они признают только положения Корана и *сунны*. Главный объект их критики — *суфии* («суфисты», «тарикатисты», от араб. *тарика* — религиозное братство) и культ «святых». В практике суфийских *шайхов* братств *накшбандийа*, *кадирийа*, *шазилийа*, открыто возобновившейся после снятия запрета на их деятельность, и в посещении «святых» могил (*зийарат*, *пир*) «В.» видят признаки многобожия (*ширк*) и неверия (*куфр*). Они отрицают многие традиционные обычаи и обряды кавказских мусульман, такие, как суфийскую практику коллективной молитвы («тихий» и «громкий» *зикр*), чтение Корана на могиле или в доме усопшего, чтение на похоронах *талкина* (букв. «наставление»), раздачу милостыни (*садака*) на кладбище и у могил «святых», пользование четками, амулетами (*сабаб*, *джайне*), празднование *мавлида* — дня рождения пророка Мухаммада и т.д.

Важное место в учении «В.» занимает *джихад* — борьба за веру, участие в которой вменяется в обязанность каждому мусульманину. По мнению «В.», в настоящее время она неизбежно принимает вооруженные формы и ведется в основном не столько против внешних врагов, сколько против прочих мусульман — неверующих (*куффар*), вероотступников (*муртаддун*) и многобожников (*мушрикун*). Не отрицая общепринятого толкования *джихада* как внутреннего самосовершенствования мусульманина, «В.» полагают, что внутренний «великий *джихад*» неотделим от войны с неверными — «малого *джихада*». Современных суфиев «В.» обвиняют в уклонении от *джихада* и поддержке антимусульманских режимов. Под влиянием чеченских войн 1994–1996 и 1999–2000 гг. значение *джихада* в учении «В.» усиливается.

В отличие от остальных кавказских мусульман «В.», как правило, отпускают бороду, но бреют усы. Они носят укороченные брюки, которые иногда заправляют в сапоги. Женщины обязательно покрывают волосы платком. Некоторые из них, выходя на улицу, закрывают лицо *чадрой*, что прежде не встречалось среди местных горянок. Гонения на «В.», начатые на Северном Кавказе и в других регионах Российской Федерации в 1998–1999 гг., заставили многих из них изменить свой внешний вид с тем, чтобы не выделяться из общей массы верующих.

С учением Мухаммада б. ʽАбд ал-Ваххаба кавказских «В.» роднит резкая критика суфиев и культа «святых», запрет на употребление табака. В догматике, правовой практике, организации мусульманских общин и обрядности между сторонниками *ал-ваххабийа* в Аравии и «В.» на Северном Кавказе есть существенные различия. Исторические условия возникновения, социальная база и политические формы этих движений различны. Кавказские «В.» разнятся и с представителями одноименного движения в современной Средней Азии, притом что идеология и практика среднеазиатских «В.» пока еще мало изучены.

На Северном Кавказе «В». генетически связаны с *вирдами* братств *накшбандийа* и *кадирийа*, действовавшими среди *шафиʽитов* Дагестана, Чечни и Ингушетии. Руководители движения получили традиционное мусульманское образование у суфийских *шайхов* или местных *ʽулама'* из числа их *муридов*, возглавлявших подпольные *мактабы* и *мадраса* на севере Нагорного Дагестана. Признанный лидер «В.» — Багаутдин Кебедов (Баха' ад-дин б. Мухаммад, Багаутдин Кизлярский, род. в 1945 г.) из селения Сантлада Цумадинского района какое-то время учился у Хайбулы Аюбова в селении Саситли вместе со своим будущим противником Мухаммад-*саййидом* Абакаровым из селения Хуштада, имамом соборной мечети г. Хасавюрта. Среди родственников Б.Кебедова были последователи суфийских *шайхов*, его бабка входила в один из кадиритских *вирдов*. Сам он лично знал многих *шайхов*, в частности Бахр ад-дина Кадырова из селения Ботлих. Традиционное мусульманское образование получили и другие виднейшие руководители «В.»: Ахмад-*кади* Ахтаев из селения Кудали Гунибского района (ум. в марте 1998 г.) и ученик Б.Кебедова Ангута из селения Кванада Цумадинского района, позднее сменивший свое имя на арабское Айуб (Иов).

Движение «В.» зародилось в Северном Дагестане в 70-е годы, когда Б.Кебедов с братом Абасом и А.Ахтаев создали нелегальные группы молодежи, обучая арабскому языку и основам ислама (*усул ад-дин*). Тогда же они начали проповедовать среди своих учеников идею очищения ислама. Ядро общин «В.» составила молодежь — переселенцы из горных селений с крепкими мусульманскими традициями. Сам Б.Кебедов родился в семье хваршин-переселенцев в селении Ведено, присоединенном к Дагестану после депортации чеченцев в 1944 г. По возвращении чеченцев в 1957 г. он с родителями переехал в Первомайское Хасавюртовского района, где позднее организовал первую группу учеников. Подобные молодежные мусульманские группы были созданы в селениях Кокрек, Ново-Саситли (Хасавюртовский район), Нечаевка (Кизилюртовский район), Ясная Поляна (Кизлярский район). В это время будущие предводители «В.» еще не порвали связей с суфийскими *шайхами*. К 1982–1984 гг. советские и партийные власти республики при поддержке органов КГБ и МВД временно подавили движение.

На волне оживления ислама, охватившего Северный Кавказ на рубеже 80–90-х годов, движение окончательно оформилось организационно и идейно. В 1989 г. Б.Кебедов создал первую общину «В.» (*джамаʽат*) в г. Кизилюрте под Махачкалой, куда он переехал к этому времени. А.Ахтаев возглавил *джамаʽат* «В.» в аварском селении Кудали. Взгляды «В.» во многом разделял

Хасбулат Хасбулатов (род. в 1948 г.), активно участвовавший в общественно-политической жизни Дагестана в 1991–1992 гг. Он встал во главе *джама'ата* даргинского селения Губден Ленинского (ныне Карабудахкентского) района. В первой половине 90-х годов общины «В.» появились в городах Махачкала и Хасавюрт, селениях Кванада, Сантлада, Тлондода и Тинди Цумадинского района, Акуша Акушинского района, переселенческих селениях Первомайское, Ново-Саситли Хасавюртовского района Дагестана. В Астрахани выходцы из Цумадинского района образовали *джама'ат* во главе с учеником Б.Кебедова Айюбом Астраханским.

Падение в годы «перестройки» «железного занавеса» позволило «В.» установить постоянные связи с международными исламскими миссионерскими организациями. В немалой степени этому способствовали совершение *хаджжа* Б.Кебедовым и другими лидерами общин «В.», учеба А.Кебедова в Египте. В 1991–1995 гг. при финансовой поддержке саудовцев и Всемирной ассоциации исламской молодежи (ВАМИ) издательство «Сантлада» выпустило в Москве и распространило на Кавказе несколько сотен тысяч просветительских брошюр. Их темы — правила совершения мусульманских обрядов, молитва, элементарные предписания *шари'ата*, жизнь пророка Мухаммада, обучение арабскому языку. Зарубежные миссионерские организации субсидировали строительство мечетей и молельных домов «В.», создание сети телерадиоцентров и учебных заведений, обучение последователей «В.» в арабских странах и Турции, где ныне учится более тысячи студентов с Северного Кавказа. Идеологию В. прозвали «долларовым исламом», ходили слухи, что за каждого новообращенного члена общины «В.» получают от десятков до нескольких тысяч долларов. Но реальные размеры финансовой помощи «В.» гораздо меньше.

Организация общин «В.» в городах и селениях предельно проста и однородна. Они группируются вокруг мечетей или молельных домов, восстановленных в постсоветское время. Во главе каждой общины стоит выборный *имам* (*амир*), руководящий религиозной и общественной жизнью ее членов. Как и другим кавказским мусульманам, «В.» не хватает профессиональных *имамов*. Наиболее грамотные из *амиров* возглавляют примечетные *мадраса*. Крупнейшая из них, в которой обучалось около 700 студентов, действовала в Кизилюрте в 1989–1997 гг. под руководством Б.Кебедова. *Амир* может совмещать не только обязанности *мударриса*, но и председателя (*ра'ис*) шариатского суда (*махкама шар'ийа*). Такие суды существуют практически во всех общинах «В.» Как правило, они выполняют нотариальные функции, а также разбирают мелкие гражданско-семейные и уголовные дела.

К середине 90-х годов в движении выделилось несколько течений. Наиболее умеренное его крыло возглавил А.Ахтаев. Он продолжал поддерживать связи с некоторыми суфийскими *шайхами* и признавал власть современных светских властей Дагестана. Основной упор его деятельности был сделан на просвещение мусульман, возрождение системы школьного мусульманского образования, разрушенной в 20–30-е годы. В 1995–1998 гг. его единомышленники издавали в Махачкале газету Знамя ислама. А.Ахтаева поддерживали общины Гунибского и Хасавюртовского районов Дагестана. Его сторонники появились и в других районах республики, а также в Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Самая крупная община последователей А.Ахтаева существовала в Махачкале.

«Центр» движения представлен братьями Б. и А.Кебедовыми, из которых Багаутдин остается наиболее активным и влиятельным идеологом «В.». Он повел решительную борьбу со сторонниками суфийских *шайхов* в Дагестане. К ним он относил и ставшее на сторону ДУМД постсоветское правительство Дагестана, которое, по его словам, находится в состоянии «многобожия» (*ширк*). Основными методами борьбы наряду с созданием сети *мадраса* он признавал и политические методы – от создания партий и парламентских блоков до организации массовых митингов и других акций неповиновения духовным и светским властям. Вскоре после начала чеченской войны 1994–1996 гг. Багаутдин пришел к мысли о необходимости «малого *джихада*». Братьев Кебедовых поддержало большинство «В.» Дагестана. Они контролировали исламский центр Кавказ в Махачкале, выпускавший газету Халиф.

Наиболее радикальную позицию среди «В.» заняла община, сформировавшаяся в Астрахани вокруг *амира* Айюба. По его мнению, регион должен скоро превратиться в «территорию войны» (*дар ал-харб*). Освобождение Кавказа от русских *кафиров* он считает обязательным условием перехода к мирному, созидательному «великому *джихаду*». Последователи Айюба Астраханского немногочисленны. В основном они сконцентрированы в Цумадинском, Кизилюртовском и ряде южных районов Дагестана. Кроме представителей мусульманских народов региона среди них есть и обращенные в ислам русские и русскоязычные жители Дагестана, Астраханской и Волгоградской областей.

Среди «В.» появились военизированные группы. Наиболее видный их предводитель — близкий к Б.Кебедову Хаттаб (ал-Хаттаб), потомок кавказских *мухаджиров* из Чечни, обосновавшихся в Иордании (по другим сведениям — в Саудовской Аравии). В первой трети 90-х годов он приехал на Северный Кавказ, а в начале 1994 г. поселился в даргинском селении Карамахи Буйнакского района Дагестана и женился на карамахинке. Под влиянием его проповеди общины «В.» Карамахи, бывшего карамахинского хутора Чабанмахи и соседнего селения Кадар стали последователями Б.Кебе-

дова. Ближайший сподвижник Хаттаба — карамахинец Джарулла Раджбаддинов. В Карамахи работала военная школа по подготовке «братьев» к «малому *джихаду*». Д.Раджбаддинов руководил местными ополченцами. С началом первой чеченской войны в декабре 1994 г. Хаттаб с отрядом «В.» перебрался в Чечню, где начал партизанскую войну с федеральными войсками.

Для последователей всех течений внутри движения «В.» на Северном Кавказе характерен прозелитизм. Новообращенные обычно крайне фанатичны. С другой стороны, пришедшие в 1992 г. к власти в ДУМД аварцы, среди которых немало *муридов* накшбандийского *шайха* Саид-*эфенди* Айциева, не настроены на компромисс с «В.». В 1993–1997 гг. в Махачкале, Хасавюрте, Кизилюрте и ряде других дагестанских селений прошли диспуты между *амирами* «В.» и сторонниками суфийских *шайхов*. Активное участие в них принимал Б.Кебедов. Общего языка найти не удалось, и отношения между лидерами «В.» и ДУМД только ухудшились. Обе стороны настроены крайне агрессивно: открыто поносят своих врагов во время пятничной проповеди (*хутба*), гнушаются разговаривать и есть вместе с ними, хоронить умерших из противостоящей фракции. «В.» срывают шесты с флажками с могил *шайхов*. В 1995 г. чеченские «В.» попытались разрушить *зийарат* матери знаменитого кадирийского *шайха* Кунта-*хаджжи* в селении Гуни Веденского района Чечни. В ряде селений и городов Дагестана произошли вооруженные столкновения между «В.» и их противниками. Наиболее серьезные из них имели место в декабре 1995 г. в селении Чиркей; в марте 1996 г. — в Кванада; в июле 1996 и затем в мае 1997 г. — в Карамахи, Чабанмахи и Кадар. Вскоре после этого жители трех последних селений изгнали со своей территории представителей республиканских властей и объявили себя «отдельной исламской территорией», управляющейся по законам *шари'ата*. В июле 1998 г. еще более крупное столкновение произошло в Гудермесе.

К 1998–1999 гг. инициативу в этом противостоянии перехватило ДУМД. Под лозунгом «борьбы с ваххабизмом» ему удалось сплотить большинство *имамов* и мусульманских общин региона. Деятельность «В.» резко осудили прошедшие в ноябре 1997 г. Съезд *имамов* и *'улама'* Дагестана в Махачкале и Конференция исламского духовенства в соборной мечети Каспийска, Конгресс мусульман Северного Кавказа, состоявшийся в мае 1999 г. в г. Грозном. В октябре 1998 г. *муфтий* Чеченской Республики Ичкерия Ахмад-*хаджжи* Кадыров призвал запретить все общины и партии «В.» на территории Чечни, назвав их «врагами ислама и чеченского народа». Республиканские и федеральные власти (включая МВД и ФСБ) присоединились к борьбе с «В.». На ряде встреч руководства ДУМД и ФСБ в Махачкале и Москве шли переговоры об их совместной борьбе с распространением «В.» на Кавказе. Права «В.» на создание общин и распространение миссионерской литературы были ограничены согласно принятым осенью 1997 г. федеральному и дагестанскому законам «О свободе совести и религиозных объединениях». 16 сентября 1999 г. был принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». При МВД республики был сформирован Отдел по борьбе с ваххабизмом. В Чечне к борьбе с «В.» присоединилось правительство А.Масхадова. Повсюду начались аресты *амиров* «В.», уничтожение их газет и книг, разрушение молельных домов и мечетей.

Гонения на «В.» не смогли искоренить это движение. Наоборот, они в какой-то мере способствовали дальнейшему распространению его по Северному Кавказу. Общины «В.», насчитывающие от нескольких десятков до нескольких тысяч человек, появились в Буйнакске, Дербенте, Грозном, Владикавказе, Нальчике и других крупных городах региона. Движение также проникло глубоко в горные и равнинные районы, включая Ногайскую степь и Южное Поволжье. На севере региона его эпицентром стали ногайские села и землячества дагестанцев-переселенцев Нефтекумского района Ставропольского края. Есть сведения о появлении «В.» в Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Наибольшее количество «В.» отмечено в Дагестане и Чечне, где они есть практически во всех районах. Точное число общин и их последователей в настоящее время нельзя определить из-за того, что почти все «В.», скрываясь от преследований, были вынуждены уйти в подполье.

Центр «В.» в последнее время сместился в Чечню. При этом в движении усилилось радикальное крыло. После смерти в марте 1998 г. А.Ахтаева умеренное течение «В.» осталось без руководителя. Крупнейший идеолог движения Б.Кебедов, спасаясь от преследований, в декабре 1997 г. с группой из 18 последователей укрылся на территории Чеченской Республики Ичкерия. Вскоре он нашел себе влиятельных покровителей среди чеченских политических деятелей, таких, как М.Удугов, З.Яндарбиев и Ш.Басаев. *Амир* Б.Кебедов обосновался в Урус-Мартане, где в апреле 1999 г. сформировал Исламскую армию Кавказа, участвующую ныне в чеченской войне. По непроверенным сведениям, она также похищала дагестанских милиционеров с целью обмена их на захваченных федеральными силами чеченских «боевиков». Б.Кебедову приписывают *фатву* о дозволенности похищения людей для вызволения из плена участников *джихада*. Достоверных сведений, подтверждающих это сообщение, пока нет. В Урус-Мартане находился штаб отряда Хаттаба. Здесь содержались в плену десятки заложников, в том числе и представитель президента Российской Федерации в Чечне В.Власов.

В сентябре 1999 г., во время вторжения в Северо-Западный Дагестан чеченских «бое-

виков» во главе с Ш.Басаевым и Хаттабом, федеральные войска заняли мятежные селения Карамахи, Чабанмахи и Кадар в Дагестане. К декабрю 1999 г. «В.» были выбиты из Урус-Мартана в Чечне. Но одними военными средствами проблему «В.» не решить. Движение продолжает распространять свое влияние на новые районы Северного Кавказа. В последнее время радикальные группировки «В.» из Чечни установили связи с общинами ногайцев, карачаевцев и балкарцев. За счет беженцев из Чечни усилилась община «В.» во главе с *амиром* Айубом в Астрахани.

Характерная черта движения — его крайняя политизированность. Уже в 1989 г. Х.Хасбулатов вместе с акушинским *кади* создал движение Жамаатул муслими (от араб. *Джама'ат ал-муслимин*). Летом 1990 г. на съезде в Махачкале «В.» образовали Всесоюзную исламскую партию Возрождения (*нахда*). Ее председателем (*ра'ис*) стал А.Кебедов. В 1991 г. А.Ахтаев был избран народным депутатом Верховного Совета Дагестана от Гунибского района. Первоначально в политической деятельности руководителей «В.» упор был сделан на объединение кавказских мусульман, расширение их связей с единоверцами за рубежом, создание политической сппозиции просоветскому правительству Дагестана и постепенное превращение республики в «исламское государство», живущее по принципам *шари'ата*. Однако ни одной из этих целей им достичь не удалось, и к 1992 г. практически все партии и движения «В.» распались.

В новых движениях «В.», возникших во второй половине 90-х годов, упор был сделан уже на культурно-просветительскую деятельность. Цель возрождения исламской культуры ставили перед собой движение ал-Исламийа, созданное в 1996 г. А.Ахтаевым; упоминавшийся выше исламский центр Кавказ, созданный в феврале 1996 г. М.З.Джангишиевым; мусульманское общество Мудрость, действовавшее на территории Кизилюртовского района. В Карачаево-Черкесии в те же годы существовала партия Имамат Карачая под председательством Биджиева. Все эти общественные организации были запрещены с началом гонений на «В.» в 1998–1999 гг. М.З.Джангишиев и некоторые другие их руководители были арестованы.

В Чечне партии, выступавшие под лозунгами «В.», ставили своей целью построение независимого исламского, или *шари'атского*, государства. Среди них следует отметить созданную летом 1997 г. партию Исламский порядок, которую возглавляет М.Удугов. Еще более внушительную силу в последние годы представляет движение Конгресс народов Ичкерии и Дагестана также под руководством М.Удугова и Ш.Басаева. Вооруженные силы Конгресса, известные под названием Исламского миротворческого батальона, возглавляет Хаттаб.

Небольшой срок существования движения и репрессии, обрушившиеся на него в последние годы, не позволяют с точностью определить все сочинения, вышедшие из лагеря «В.» на Северном Кавказе. Наиболее плодовитый автор среди их идеологов, без сомнения, Б.Кебедов. Его перу принадлежат учебник «Начинающим арабского языка» и брошюра «Намаз», выпущенные издательством «Сантлада» на русском языке в 1993 и 1994 гг. Кроме того, он автор четырех полемических трактатов на арабском языке, содержащих критику учения суфиев, изложение основ вероучения ислама (*усул ад-дин*) и мусульманского права (*усул ал-фикх*), толкование *джихада*. Они окончены уже после переселения Б.Кебедова в Чечню и существуют в рукописи. Широкое распространение по всему Кавказу получили видеозаписи его проповедей и диспутов 1992–1996 гг. Вопросы ведения *джихада* рассматриваются в изданной в Махачкале на русском языке книге Мухаммада Тагаева «Повстанческая армия имама». А.Ахтаев оставил несколько рукописей по грамматике арабского языка, догматике и *фикху*. Однако вскоре после его смерти его обширная библиотека арабских книг и рукописей в Кудали была уничтожена в ходе недавних гонений. Республиканские и российские власти пытаются уничтожить и видеокассеты с записями проповедей «В.».

Лит-ра: полевой материал авторов; *Д.Халидов*. Ислам и политика в Дагестане // Кавказский дом. Грозный, 1992, 12 и 21 июля; Дагестан: этнополитический портрет. Сост. и отв. ред. В.Ф.Грызлов. М., 1994, т. 2, 36–44, 277–287, 300–301; *В.О.Бобровников*. Ислам и советское наследие; Дагестан на рубеже веков: приоритеты устойчивого и безопасного развития. М., 1998, 246–253; *Х.В.Дзуцев, А.И.Першиц*. Ваххабиты на Северном Кавказе – религия, политика, социальная практика // Вестник Российской академии наук. М., 1998. Т. 68. № 12, 1113–1116; *А.А.Ярлыкапов*. Ногайская степь: этнос и религия сегодня // ЭО. 1998. № 3, 95–96; *он же*. Ислам у степных ногайцев в XX веке (историко-этнографическое исследование). Автореф. канд. дис. М., 1999, 4–6, 22–25; *он же*. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень Центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. Владикавказ, 1999, № 3, 5–19; *Vladimir Bobrovnikov*. The Islamic revival; *Dmitri Makarov*. Enacting the Sharia laws in a Dagestani village // International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Newsletter. Leiden, 1998, № 1, 19.

*В.Б., А.Я.*

**Вис-хаджжи** (Загиев, ум. в 1973 г.) — «Атбасарский *шайх*», чеченский религиозный деятель, основатель одного из кадиритских *вирд*ов. Духовным наставником В.-х. был *шайх* Чиммирза/*Чиммирза*. В 50-е гг. (в период депортации) часть *мурид*ов Чиммирзы, проживавших в Целиноградской (Акмолинской) области Ка-

захстана, сгруппировалась вокруг В.-х. Согласно чеченской традиции, *шайх* непосредственно общался с Учителем (*устаз*) — Кунта-*хаджжи*, раскрывшим ему подлинный смысл своего учения и возложившим на него миссию проповедовать «чистый путь», так как современные последователи от него отклонились. Помимо барабана (его использовал Чиммирза во время коллективных радений) В.-х. ввел «чеченскую скрипку»: игра на этом инструменте, по его утверждению, — особая благодать Аллаха, ниспосланная для того, чтобы очистить мысли и смягчить чувства верующих. Ее звуки не только услаждают слух людей, но и радуют ангелов. Во время индивидуальных и коллективных богослужений *мурид* должен надевать белую папаху, отождествляемую со священной чалмой: совершенный в ней *намаз* приравнивается к 50–60 обычным *намазам* (поэтому за *вирдом* закрепилось название «белошапочники»). Мужчин — последователей В.-х. отличают особая форма бороды и черный или темно-синий бешмет; культовой одеждой женщин являются *чухта* (головная повязка, скрывающая волосы) и длинные шаровары (в них совершается *зикр*, но не *намаз*). Женские платья — свободные, с длинными рукавами; если одежда приобретена в магазине, то ее необходимо перекроить, а вместо пуговиц пришить «застежки» (*ветанаш*).

В.-х. проповедовал, что всем его приверженцам уготован Хазрат Мохк — прекрасный, вечнозеленый оазис, где воздух напоен ароматом лимона; именно там они соберутся в Судный день. Считается, что это не рай (*ал-джанна*), а совершенно особый мир. Символом его является красная «тюбетейка» с пришитыми на внешней поверхности синими или зелеными лоскутками, которую постоянно носят под папахой. *Шайх* гарантировал ученикам, что они не подвергнутся предварительным допросам и наказаниям в могиле со стороны ангелов Мункара и Накира и не испытают мук ада, если будут строго соблюдать все предписания: эту привилегию определил для своих *муридов* сам Кунта-*хаджжи*.

Принципиальное значение В.-х. придавал труду. Он наставлял, что Аллах обязывает трудиться ради семьи, за которую каждый в ответе перед Ним. *Рицк* (от араб. *ризк* — пропитание, предопределенное человеку на всю его земную жизнь) сокрыт у Аллаха и даруется Им. Любое дело должно совершаться с сознанием, что это — ради Аллаха (исключая работу на табачных плантациях и винных заводах, которую В.-х. считал грехом).

В.-х. был сторонником обновления некоторых обычаев и обрядов, в частности, он установил твердый и более низкий *калым* (*там бар*), разрешил молодоженам (вопреки обычаю — *'адат*) присутствовать на свадьбе. Женщинам *шайх* запрещал выходить замуж за *муридов* из другого *вирда* (как и Батал-*хаджжи*). Он сам заключал браки по достижении брачующимися совершеннолетия (девушки — 18 лет, юноши — 20). В доме невесты совершался суфийский обряд (*зикр*), а по прибытии в дом жениха — и *зикр*, и обряд по *шари'ату*. Торжество завершалось тем, что В.-х. обращался с молитвой к Аллаху и просьбой освятить и благословить брак, ниспослать новобрачным мир и согласие и в этом, и в потустороннем мирах. Молодоженам выделялся дом и личное хозяйство.

*Шайх* ввел в практику совместное совершение религиозных радений мужчинами и женщинами, отдельных женских групп в *вирде* В.-х. нет. Наибольшее число последователей *шайха* В.-х. — в Грозненском и Шалинском районах Чеченской Республики Ичкерия, отдельные общины действуют в Хасавюртовском районе Республики Дагестан, в Пригородном районе Республики Северная Осетия-Алания и Акмолинской области Республики Казахстан.

Лит-ра: *М.-С.М.Мустафинов*. Специфика догматики и социальной доктрины современного зикризма (на материалах конкретно-социологических исследований в Чечено-Ингушской АССР). Автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 1972.

*Дж. М.*

**Габаши, Хасангата** (Хасан-'Ата, 1863–1936) — видный общественный и религиозный деятель, историк, педагог, крупнейший представитель джадидистского движения. Родился в семье указного *муллы* села Малый Сулабаш Казанского уезда (ныне Высокогорский район Республики Татарстан). Начальное образование получил у деда и отца. Первый, Губайдулла ('Убайдуллах) б. Калимуллах Габяш, еще в начале XIX в. прославился эпистолярной поэмой Фатима-наме, второй — Мухамет (Мухаммад) считался признанным знатоком и прекрасным переписчиком духовной литературы.

В 1875–1890 гг. Г. Х. находился в Казани в *мадраса* А.Абдулгафарова при Азимовской мечети, сначала в качестве *шакирда*, а затем и преподавателя. В 1886 г., будучи помощником учителя (*хальфа*) *мадраса* Гаффарийа, он пишет трактат Ефим Маловка рэддия («Возражение Ефиму Малову»), в котором вступает в философскую полемику с известным казанским миссионером Е.Маловым, автором книги «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана». Г. Х. начинает серьезные изыскания по истории не только татар, но и всего тюркского этноса. Он много работает над арабскими и персидскими источниками, изучает труды Н.М.Карамзина, С.М.Соловьева, В.О.Ключевского, общается с такими именитыми современниками, как Г.Баруди, К.Насыри, В.Радлов, Н.Катанов. Но главным советчиком, авторитетным наставником для него стал его троюродный брат (по материнской линии) Ш.Марджани, чьи научные труды оказались откровением для молодого ученого. В 1889 г. Г. Х. покидает *мадраса* Гаффарийа и устраивается преподавателем вероучения в

Мусульманский братьев Юнусовых детский приют. В то время директором этого заведения был прогрессивно мыслящий купец М.И.Юнусов, который создал учителю все условия для плодотворной работы. Здесь одним из первых в Казани Г. Х. начинает обучать детей по новому методу, писать и издавать методические пособия и руководства по различным отраслям знаний. В 1889–1890 гг. он опубликовал сразу пять книг: Тэрбияле бала, Басыйрэт, посвященные вопросам педагогики и реформе народного образования, Саглык (о правилах личной гигиены), сборник стихов своего деда (Холасатель баян), а также исследование по истории *фикха* Ысул фикх тарихы. Эти сочинения стали важными вехами в творческой биографии ученого. Так, например, в книге Басыйрэт автор критикует учебный процесс в старых *мадраса* и предлагает светскую программу обучения татарской молодежи, схожую по сути и структуре с программой русской гимназии.

Казанский период своей деятельности Г. Х. завершил уже в качестве известного педагога-реформатора и талантливого ученого. В 1890 г. он становится *имамом* в Малом Сулабаше, а в феврале 1894 г. получает почетное звание *ахун*. Еще через год его назначают на должность *кази* (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). В 1899 г. (временно, из-за болезни) он возвращается в родное село и открывает при финансовой помощи оренбургского миллионера А.Хусаинова новометодную школу (*мектеб*), в которой помимо традиционных предметов преподавали историю, культуру народов Востока, географию, родной язык. В народе эту школу прозвали «сулабашским университетом».

В 1905–1915 гг. Г. Х. — вновь *кази* ОМДС. Будучи прирожденным организатором, он много сил отдает хлопотной, но необходимой работе: добивается открытия в Уфе ремесленной школы Дом трудолюбия для детей из бедных семей, налаживает систему образования для арестантов-мусульман, содержавшихся в местных тюрьмах, состоит членом попечительских советов благотворительных обществ, входит в правление и преподает в *мадраса* Усманийа, Галийа и т.д. В Уфе наконец выходит в свет плод десятилетних исследований Г. Х. — фундаментальный труд Мофэссал тарих каума тюрки («Подробная история тюркских племен», 1909 г.). Основываясь на богатом материале, почерпнутом из малоизученных восточных источников, ученый особо подчеркивал мысль об извечном родстве самых разных тюркских народов, об общности их культуры, пытался определить место тюркского этноса среди других наций и народностей, проследить формы их взаимодействия. Турецкий *султан* Мехмед V Решад, высоко оценив этот труд, прислал в подарок *кази* большой ковер, золотые карманные часы и четки (*тасбих*) из драгоценных камней. Это не первое произведение ученого на историческую тему. Еще в 1897 г. он издал книгу Тюрк ырыглары («Тюркские народности»), а в 1899 г. — Мохтасар тарих каума тюрки («Краткая история тюркских племен»), предназначенные в основном для преподавателей и *шакирдов мадраса*.

Г. Х. проявил себя и как яркий общественный деятель. Его усилиями ОМДС превратилось в своеобразный центр, координировавший джадидистские реформы во всех регионах России. К примеру, была издана *фатва*, разрешавшая новометодные преобразования в приходских *мадраса* и защищавшая их от кадимистов и жандармских преследований. Даже печатный орган Собрания журнал Маглюмат («Сведения»), задуманный как сугубо религиозно-дидактическое издание, начал под руководством Г. Х. (он редактировал в нем неофициальный раздел) пропагандировать передовую систему образования, печатать статьи по истории татарского народа. Большое значение Г. Х. придавал развитию национального искусства. В частности, вслед за Ш.Марджани он утверждал, что музыка вовсе не чужда мусульманину, напротив, она необходима ему. В статье «Взгляды ислама на песню и музыку» и эссе «Пароход Надежда» Г. Х. обосновывал значение музыки для человека, его воспитания, подчеркивая определяющую роль искусства в духовном бытии народа. Не случайно, что его сын, С.Х.Габаши, стал первым татарским профессиональным композитором.

После февральской революции Г. Х. оказался в центре общественно-политической жизни. Он принял активное участие в работе первого Всероссийского мусульманского съезда, проходившего 1–11 мая 1917 г. в Москве. Вместе с И.Ахтямовым, И.Алкиным, Г.Исхаки, Ф.Карими, М.Бигиевым, С.Максуди, А.Топчибашевым и другими он входил в состав президиума, а также баллотировался на должность *муфтия* ОМДС. На втором Всероссийском мусульманском съезде, проходившем в июле—августе того же года в Казани, Г. Х. выступил в качестве одного из лидеров фракции «федералистов», оппонируя по докладу С.Максуди об осуществлении культурно-национальной автономии мусульман Внутренней России и Сибири.

После прихода к власти большевиков Г. Х. полностью посвящает себя научно-педагогической деятельности: преподает на различных учительских курсах Арского кантона, занимается историческими исследованиями. В 1932 г. он был «раскулачен» и отправлен на исправительные работы в Архангельскую область. Когда он вернулся, здоровье его было окончательно подорвано. Похоронен на кладбище села Малый Сулабаш.

Лит-ра: *Р.Р.Салихов*. Хасангата Габаши // Мирас. Казань, 1994, № 3, 103–105 (на татар. яз.); *А.Х.Тухватуллин*. Воздействие Ш.Марджани на творчество Х.Габаши // Марджани: на-

следие и современность. Казань, 1998, 120–122 (на татар. яз.).

*Р. С.*

**ал-Гиджувани** (ал-Гуджувани), *хваджа* ʻАбд ал-Халик б. ʻАбд ал-Джалил (ум. в 1180 или 1220 г.) — основатель, согласно устойчивой традиции («первый в *силсила*»), самостоятельной школы мистицизма в Мавараннахре, известной как ходжаган (хваджаган), учение которой впоследствии практически полностью воспринял основатель братства накшбандийа, или накшбандийа-хваджаган, Баха' ад-дин Мухаммад Накшбанд (1318–1389). Ал-Г. родился в крупном торговом селении Гиджувуан (Гуджувуан), расположенном в 6 *фарсахах* (около 25 км) к северо-востоку от Бухары. Его отец считался авторитетным *факихом*, носил почетное прозвание ʻАбд ал-Джалил-*имам* и возводил свое происхождение к *имаму* Малику б. Анасу (713–795). Ал-Г. умер и похоронен в родном селении.

Приехав в Бухару в возрасте 22 лет специально для того, чтобы встретиться со знаменитым мистиком Абу Йаʻкубом Йусуфом ал-Хамадани (1048–1140), он становится его *муридом* и впоследствии получает из его рук *хирку* духовного заместителя в качестве четвертого *халифá*. Жизнеописанию своего учителя он посвятил трактат Рисала-йи сахабийа (1204 г.).

Заметное влияние на формирование взглядов ал-Г. оказали учение хорасанской школы маламатийа (идти праведным путем, преследуя праведную цель, отрешась от мирского) и концепции движения каландарийа (все время быть в пути как физически, так и духовно, принять добровольную бедность, не жить в обители и др.). В нескольких небольших по объему трактатах, традиционно ему приписываемых (в первую очередь Васийат-нама, посвященном его «духовному сыну» (*фарзанд-и маʻнави*), второму его *халифа* — Авлийа'-йи Кабиру), но, несомненно, подвергнутых определенной обработке последующими поколениями *шайхов* накшбандийа-хваджаган, ал-Г. сформулировал около 60 положений, которых должен придерживаться истинный мусульманин, занятый мистико-аскетической практикой: обязательное исполнение предписаний *шариʻата*, *сунны* Пророка, искоренение предосудительных «новшеств» в суфизме (*тасаввуф*), добровольная, но самодостаточная бедность, строгий аскетизм, отказ от мирских утех, обязательное изучение *фикха* и *хадисов* и т.д. Он считал предосудительными любые контакты с власть имущими, особенно с военными и правителями. Ал-Г. создал строгий кодекс поведения для своих последователей: сторониться лжесуфиев, отправлять *намаз* со всей общиной, не стремиться быть *имамом* или *му'аззином*, не привлекать к себе внимания, быть незаметным, не быть гарантом в делах, не обращаться в суды, не подписывать купчих и векселей, мало говорить, спать, есть, быть постоянно в духовном уединении, быть аккуратным, следить за своим внешним видом, ни с кем не спорить, ничего не требовать от людей и никому не служить, кроме *шайхов*, не стремиться к известности и т.д. — и проповедовал идеи фактического безбрачия. Ал-Г. порицал строительство суфийских обителей и неодобрительно относился к совместному проживанию в них; не выступая в принципе против радений с музыкой и танцами (*самаʻ*) и признавая их полезность как средства общения, он полагал, однако, что они должны занимать значительно меньшее место в религиозной жизни *суфия*.

Ал-Г. ввел в практику тихое (про себя молчаливое или мысленное) проговаривание формул поминания Аллаха (*зикр-и дил*, *зикр-и хафи*) при задержке дыхания (*хабс-и дам*, *хабс-и нафас*), которому его обучил во сне ал-Хидр, указавший, что для освоения новой практики необходимо выполнить следующий урок (*сабак*): войти в водоем, погрузиться с головой в воду и произнести мысленно либо сердцем трижды формулу *шахады*. В связи с последним обычно делался вывод, что ал-Хидр в добавление к новой методе проговаривания *зикра* объяснил ал-Г. принцип *вукуф-и ʻадади* (осознание числа мысленно отправленной формулы *зикра*). Мистический опыт, приобретенный ал-Г., позволил ему, будучи *муридом* Йусуфа ал-Хамадани в Бухаре, отказаться от отправления громкого *зикра*, которого придерживался его *муршид*. Последний не настаивал, поскольку эта практика была связана с именем покровителя мистиков.

Ал-Г. разработал восемь основных принципов своего духовно-религиозного учения: *хуш дар дам* («контроль за дыханием», или «осознанность каждого вдоха-выдоха»); *назар бар кадам* («контроль за каждым шагом»); *сафар дар ватан* («странствие в вотчине»); *халват дар анджуман* («уединение в обществе»); *йадкард* («постоянное поминание»); *базгашт* («возвращение»); *нигахдашт* («сохранение бдительности»); *йаддашт* («осознанное запоминание»). Полтора века спустя Баха' ад-дин Мухаммад Накшбанд, реформировав учение ал-Г., полностью принял эти основные принципы и, добавив к ним еще три, заложил тем самым теоретические основы нового братства — накшбандийа, или накшбандийа-хваджаган.

До нас дошли следующие сочинения ал-Г.: Рисала-йи тарикат, Рисала-йи сахабийа, Васийат-нама и Зикр-и ʻАбд ал-Халик Гиджувани.

Лит-ра: *ал-Гиджувани*. Рисала-йи сахабийа / Ба мукаддима ва тасхих-и Саʻид Нафиси // Фарханг-е Иранзамин. Техран, 1332/1953, 1/1, 70–101; *Мухаммад Парса*. Фасл ал-хитаб // Рук. СПбФ ИВ РАН, В 3695, л. 97б–101а; *Саʻдаллах Бухари*. Маслак ал-ʻарифин // Рук. СПбФ ИВ РАН, В 3026, л. 7б; *Djami ʻAbd ar-Rahman*. The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din ʻAbd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859, 431–

433; *Кашифи Ва'из*. Рашахат, 18–27; *Фазлаллах б. Рузбихан Хунджи Исфахани*. Макамат-и Х$^в$аджа-йи джахан // Рук. ИВ АН РУз № 3844, л. 199а; *Мухаммад Дара-Шекух*. Сафинат ал-авлийа' // Рук. СПбФ ИВ РАН, С 521, л. 75а–б; *Гулам Сарвар Лахури*. Хазинат ал-асфийа'. 2-е изд. I–II. Канпур, 1902, I, 532–534; The Darvishes, or Oriental Spiritualism by *John P. Brown* / Ed. with an Introduction and Notes by H.A.Rose. L., 1968, 435–436; *Жуковский*. Развалины, 171–172; *В.Вяткин*. Завещание Абду-Халыка Гыждувани // Туркестанские областные ведомости. Таш., 1898, № 94; *А.Мухаммедходжаев*. Идеология накшбандизма. Душ., 1991, 26–34, 170–172; *Хисматулин*. Практика, 13, 29–31, 84–85.

*О. А.*

**Гулам-ата**, Нармат (род. в 1916 г.) — практикующий йасавитский *шайх*, ныне проживающий под Наманганом в своем родном селении Ку-йи гирван. Арабской грамоте, чтению Корана и основам *зикра* учился у своего отца Нармат-*ата* (Нар-Мухаммад-*ата*), который зарабатывал на жизнь плетением особых плоских корзин — *сават*. В середине 30-х гг. Г-а. вошел в кружок (*халка*) участников *зикра*. Непосредственного учителя у него не было, мистический опыт он приобрел, участвуя в обрядах *зикра*, во время бесед с опытными *шайхами* и читая суфийскую литературу. По его словам, такой способ «вхождения в *тарика*» (путем участия в обрядах *зикра*) у йасавийа — самый обычный, так как их *зикр* проводится при большом стечении людей, которые часто из зрителей превращаются в участников этого зажигательного обряда.

С 1941 по 1943 г. Г.-а. был на войне, получил тяжелое ранение и демобилизовался. После войны он вошел в наманганский кружок (*халка*) йасавийа, состоявший из 9 *шайхов*; остальные участники *зикра* менялись. Несанкционированные властями *зикры* проводились тайно в домах кого-нибудь из участников либо в глухих отдаленных селениях (в частности, в селении Туда под Чустом). Количество участников и «зрителей» колебалось от ста человек до 2 тыс. Решившему стать участником *халка* рассказывали о четырех основных видах йасавитского *зикра*, его несложных формулах и разъясняли принципы дыхания. В дальнейшем *закир* («вразумленный») должен был сам учиться способам вхождения в транс посредством участия в *зикре*; он мог лишь рассказать о своих видениях и состоянии опытным *закирам*, и те давали соответствующие советы. Г.-а. считает, что у каждого *закира* мистический и трансцендентальный опыт строго индивидуален, так как обретается во время *зикров*, когда участников «ведет Аллах». Главой наманганского кружка (*сар-халка*) был Мухаммад-Сиддик-*пошио*, после смерти которого (1988 г.) этот кружок фактически распался. Ныне из 9 *шайхов* здравствует только Г.-а., который иногда участвует в *зикрах* других *халка*. Строгой структуры, как, например, у накшбандийи, у современных йасавитских групп Узбекистана и Казахстана нет. Их объединяет лишь коллективная ритуальная практика.

Имея многолетний мистический опыт, Г.-а. не может, однако, адекватно объяснить ощущения и духовное состояние *закиров* до и после *зикра*. Он и остальные *шайхи* их *халка* не знали значения технических суфийских терминов и не стремились отождествить свои состояния с описанными в известной им теоретической суфийской литературе. Однако в настоящее время Г-а. — один из немногочисленных йасавитских *шайхов* Ферганской долины, которые еще помнят все традиционные виды «громкого» *зикра* (*джахр*) и знают до тонкостей технику и специфику их исполнения. К «тихому» *зикру* (*хафи*) Г-а. относится вполне лояльно, но считает, что *джахр* более эффективен для достижения «состояния» (*хал*).

Лит-ра: Babajanov. Le renouveau, 292–294; интервью с Гулам-ата (рук.).

*Б. Б., А. М.*

**Гул-и сурх** (перс.-тадж., «красный цветок», «красная роза») — доисламский (древнеиранский) праздник, который отмечается в Средней Азии и поныне. Он празднуется примерно через десять дней после Науруза и приходится на время бурного цветения тюльпанов, красных маков и роз. После исламизации местных династий и с утверждением культа «святых» в исламе Г. с. стали отмечать особыми ритуалами на *мазарах*. Так, у знаменитой усыпальницы Баха' ад-дина Накшбанда под Бухарой в этот праздник проводились большие народные гуляния, закалывали жертвенных животных (в соответствии с правилами праздника жертвоприношения — *'ид ал-курбан*), варили и раздавали праздничное угощение; по приказу правителей изготавливали особые золотые и серебряные чаши для раздачи народу «сладкой воды» (*шарбат-и канд*), специально варившейся по древним рецептам. Праздник сопровождался посещением (*зийарат*) могил «святых», куда люди несли букеты цветов, подбор цветовой гаммы которых тоже был регламентирован. Такие же букеты люди дарили друг другу.

В периоды средневековых религиозных реформаций, проходивших под лозунгами «возрождения *шари'ата*», Г. с. и другие подобные древние праздники становились поводом для жесткой критики со стороны традиционалистов, которых возмущало то, что на одной и той же площадке читали Коран, распевали легкомысленные песни, шуты, лицедеи (*масхарабоз*) и канатоходцы (*дарбоз*) веселили и развлекали народ. Иногда правители, желавшие во всем следовать нормам и установлениям *шари'ата* (в особенности первые Мангыты), выносили соответствующие распоряжения, запрещавшие проводить подобные праздники в пределах городов. Тем не менее празднование Г. с. не прекращалось, и все связанные с ним цере-

монии проводились в *мазарах* (Баха' ад-дина Накшбанда, *х<sup>в</sup>аджа* Сактараги, на Чхар Бакре и т.д.).

Современные строгие традиционалисты продолжают считать праздник Г. с. «языческим и недозволенным». Провинциальное духовенство в этом отношении более лояльно, хотя и оно по-своему пытается «исламизировать» этот праздник, стараясь организовать перед соответствующими древними праздничными церемониями коллективные моления (например, полуденный *намаз — пишин*). Бо́льшая часть древних ритуалов Г. с. уже забыта, а в селах и деревнях он смешался с другим весенним праздником — *саййил*.

Лит-ра: *Мухаммад-Талиб Джуйбари*. Матлаб ат-талибин, л. 151а–152а; *'Абд ал-Гафур Туркистани*. Байан-и дастан-и саргузашт // Рук. НРБ (СПб), № Khan 53, л. 80а–82б; *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 292–298; *Babadžanov*. On the history, 402–404.

*Б. Б.*

**Давра** (араб., перс.-тадж., «круг») — ритуал выкупа грехов человека после его смерти. Распространен у всех народов Средней Азии, кроме памирцев-исма'илитов, живущих в Горном Бадахшане. В письменной традиции ритуал называется *фидйа* (араб., «выкуп», «искупление»).

Д. имеет множество вариантов. Обычно ритуал совершается после обмывания и чтения заупокойной молитвы (*джаназа*), в мечети, на кладбище или в доме умершего. Иногда Д. совершается до или во время обмывания. В ритуале участвует нечетное число человек: нечетная цифра считается символом траура. Это могут быть родственники либо члены общины. Среди них обязательно присутствует *мулло* (*мулла*), иногда в Д. участвуют только *муллы*. Участники ритуала садятся в круг, и *мулло* считает количество грехов, совершенных человеком за всю его жизнь. По правилу грехом считается каждый непрочитанный *намоз* (*намаз*) и каждый неисполненный день поста. Фактически считается количество лет, прожитых умершим (плюс один год в утробе матери), из которых вычитаются детские безгрешные годы (у женщин — 9 лет, у мужчин — 12 лет), а также годы, когда человек регулярно читал *намозы* и держал пост. После этого количество грехов умножается на условную меру выкупа. За такую меру принимается определенное количество зерна, которое заменяется или дополняется тканями (*иртыш*) и деньгами (*хайрот*). *Мулло* берет выкуп, предоставляемый родственниками умершего, и передает его одному из сидящих в кругу людей, тот возвращает его *мулле*, после чего *мулло* повторяет действие, отдавая выкуп другому участнику ритуала, пока не обменяется им со всеми. Иногда выкуп передается по кругу. Каждый, кто принимает выкуп, читает молитву с просьбой об искуплении грехов умершего. Иногда *мулло* передает выкуп несколько раз только одному человеку, согласившемуся взять на себя грехи умершего. В прошлом таким человеком в некоторых регионах Средней Азии мог быть профессиональный обмывальщик покойников (*мурдашуй*). Иногда многократная передача выкупа заменяется прочтением молитвы. На этом ритуал завершается. Зерно берет себе *мулло* или какой-нибудь бедняк. Деньги и ткани делят между всеми участниками ритуала, после чего умершего хоронят.

Основные различия в проведении Д. касаются самого выкупа. В наиболее архаичных вариантах ритуала им может быть только лошадь (или верблюд). Тогда мужчины, сидящие в кругу, передают друг другу уздечку столько раз, сколько нужно для выкупа грехов умершего. Затем лошадь продают и вырученные деньги тратят на проведение поминок.

В последнее время традиционные похоронно-поминальные обряды стали объектом критики со стороны мусульманских религиозных деятелей. Более умеренно настроенные реформаторы ссылаются на то, что похоронно-поминальные обряды, в том числе Д., требуют больших расходов, которые людям не по силам. Более жесткую позицию занимают «ваххабиты». Они видят в этих обрядах много нововведений (*бид'а*), которые не соответствуют букве и духу первоначального ислама. Одно из требований «ваххабитов» — отказ от ритуала Д., который не упоминается в мусульманских священных текстах и, кроме того, позволяет личную ответственность мусульманина за свои поступки подменить безличной коллективной ответственностью.

Лит-ра: *М.Рахимов*. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области // Известия Отд. общественных наук АН Таджикской ССР. Душ., 1953, 3, 117–118; *М.С.Андреев*. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Подгот. к печ. А.К.Писарчик. Душ., 1970, 134–137; *А.К.Писарчик*. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душ., 1976, 3, 132–134; *Н.С.Бабаева*. Давра — обряд выкупа грехов умершего (по материалам Кулябской области) // Этнография Таджикистана. Душ., 1985, 58–64; *она же*. Древние верования, 55–66.

*С. А.*

**Дамулла** (кит. *да* — «большой», «великий» + араб. *маулана*, сокр. форма *мулла* — «наш господин») — словосочетание, использовавшееся в XVIII–XIX вв., сначала в восточной, затем и в западной части Центральной Азии для обозначения преподавателя начального (*мактаб*) и среднего мусульманского учебного заведения (*мадраса*). В Волго-Уральском регионе так величали учителя, получившего образование в Бухаре. Д. получал богатый приход, пользовался большим почетом и, как правило, основывал свою *мадраса* и собирал учеников (*шакирдов*).

В советский и постсоветский периоды этим словом (чаще в его сокращенной фор-

ме — *дамла*) стали называть и преподавателя высшего светского учебного заведения.

*А. М.*

**Дарвишона** (*дарвешона*, перс.-тадж., «приношение нищему») — обряд коллективного угощения мясом жертвенного животного с молитвами о даровании благополучия, который устраивается в некоторых регионах Средней Азии. В том же значении часто употребляется термин *худойи* («приношение Богу»). Иногда различают ритуал *худойи* (угощение устраивает кто-то один для всей мусульманской общины) и ритуал Д. (устраивается совместно всеми членами общины).

В дореволюционную эпоху обряд Д. проводился ежегодно, перед весенним паводком. После окончания работ по расчистке каналов, в их головной части, где, как правило, располагались *мазары*, собирались местные жители и устраивали совместную ритуальную трапезу с чтением молитв. В наиболее архаичных формах проведения обряда сохранились доисламские элементы жертвоприношения водной стихии: в воду бросали жертвенного быка или пускали туда его кровь. Сохранились легенды о том, как в самые тяжелые годы в жертву приносили людей.

В прошлом смысл обряда состоял в том, чтобы вымолить у Бога изобилие. Сегодня Д. в значительной мере утратил значение земледельческого обряда — к Богу обращаются с мольбами о даровании мира, здоровья и благополучия.

В наши дни Д. приурочивают к *Наврузу* и совершают у *мазаров* (или других «святых мест») либо на кладбищах. В некоторых случаях сохраняется старый обычай: члены общины отправляются к «святым местам» в верховьях горных рек (*сай*), где *кассоб* (араб. *кассаб*), или *саллог* (мясник) закалывает овцу, после чего участники Д. устраивают совместную трапезу и читают молитвы.

Тот факт, что в названии обряда Д. упоминается *дарвиш* (*дервиш* — «нищий», «последователь суфийского братства»), указывает на утраченную ныне связь между аграрным культом и суфийскими представлениями. Термином Д. в прошлом называлось также угощение, которое устраивали суфийские наставники (*ишаны*) или члены суфийской общины, празднуя завершение очередного этапа на пути духовного восхождения.

Лит-ра: *Г.П.Снесарев*. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 4. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960, 198–202; *А.Л.Троицкая*. Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, 222–223, примеч. 72.

*С. А.*

**Дарпуш** — (Дарпеш, перс.; араб. Дарбуш, букв. «Великие Врата») — единый оборонительный комплекс сасанидского Ирана, а затем Арабского *халифата* на Северо-Восточном Кавказе, включавший в себя мощную дербентскую крепость (перс. Дарбанд, араб. Баб ал-абваб — «Главные ворота»), 40-километровую Горную стену (тюрк. Даг-бары) и разветвленную сеть укреплений (с военными гарнизонами) по всей протяженности Горной стены. Д. упоминается в хронике Дарбанд-нама.

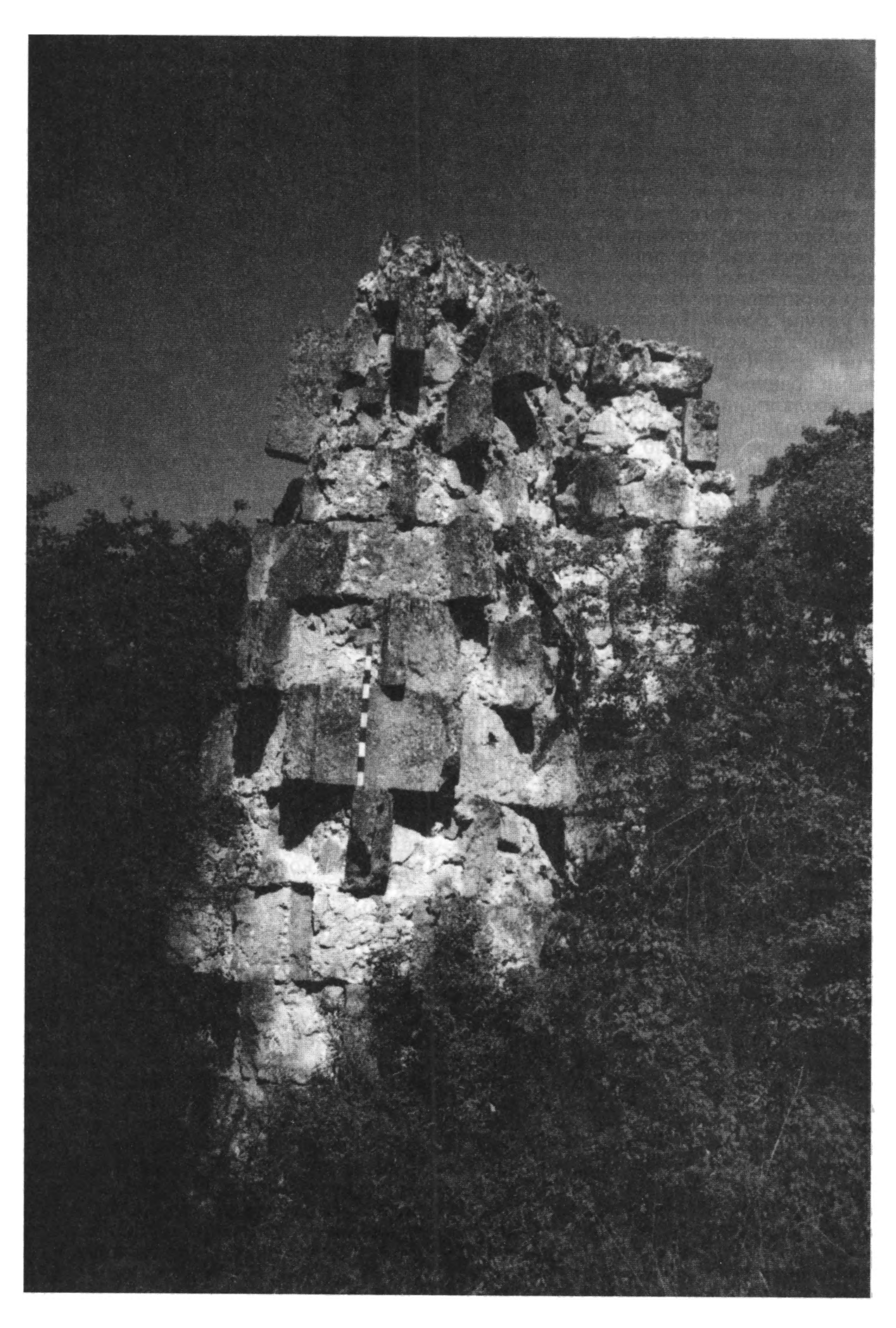
Создававшийся одновременно с крепостными стенами Дербента в IV–VI вв., Д. был задуман Сасанидами как надежный щит от постоянных набегов гуннов, савиров, аваров и других кочевников с севера. Он создавался многими поколениями людей (прежде всего иранскими, а затем и арабскими военными поселенцами при активном участии местного населения), укреплялся дербентскими *амирами*, *ширван-шахами* и сельджукскими *султанами*.

Первоначально Д. состоял из двух связанных друг с другом промежуточными фортами рубежей обороны: передового, от северных стен Дербента к Зирихгирану (Зерехгеран) вдоль реки Уллучай, и тылового, включавшего в себя военные укрепления в Табасаране на левобережье реки Рубас. Впоследствии были созданы и другие рубежи обороны, глубоко эшелонированные, которые усиливали комплекс Д. на юге. Один из них, например, проходил через населенные пункты вдоль реки Гюльгерычай, другой — по левобережью реки Самур. Тем самым в нескольких местах прочно замыкалась цепь укреплений от Каспийского моря вплоть до труднодоступных отрогов Главного Кавказского хребта.

Во всех населенных пунктах оборонительных рубежей Д. выявлены куфические надписи на арабском языке, датированные X–XIII вв. Укрепления Д. связаны друг с другом транспортными артериями, которые проходят, как правило, по долинам рек. Окруженные труднодоступными горами, они представляют собой единственно возможные маршруты передвижений по данной местности, сохранившие свое значение до сих пор. Дорога к северу от Дербента проходит вдоль передового рубежа Д. Второй рубеж Д. был центральным и основным, так как был укреплен мощной стеной (Даг-бары), тянувшейся от крепостных стен Дербента вглубь на запад вплоть до Хайдакских гор. Остатки Даг-бары сохранились до сих пор, местами с куфическими надписями, составленными на арабском и персидском языках.

Кладка Даг-бары абсолютно идентична кладке стен дербентского оборонительного комплекса. На некоторых городищах (где некогда располагались мусульманские *рибаты*) сохранились руины укреплений такой же кладки.

В ходе экспедиционных разысканий подтвержден факт существования общей для ос-



Фрагмент форта Горной стены в районе селения Бильгади.
Фото А.К.Аликберова (август 1999 г.)

новного рубежа Д. системы сигнальных огней. Ее появление исследователи относили к средневековью. Она продолжала действовать и в эпоху борьбы с Надир-*шахом* Афшаром (уб. в 1747 г.).

Обращает на себя внимание единый стиль надгробий XI–XII вв. из населенных пунктов основной оборонительной линии (полые, корытообразные). Такие надгробия обнаружены в табасаранских Якрахе и Хелипенджике, в даргинских Кала-Корейше и Уркарахе — «исламских центрах», продолжающих линию обороны на территории Хайдака, в крепости Джалган непосредственно на подступах к Дербенту, а также по крайней мере еще в трех лезгинских населенных пунктах на границе владений дербентского *амира* с ал-Лакзом: Белиджи Дербентского района, Куг Хивского района и Хорель Магарамкентского района.

Средневековые источники также сообщают о персидских и арабских переселенцах Дербента и Табасарана, «опорных базах», «центрах мусульман», располагавшихся в «пограничной области» (*ас-сагр*). Еще в X в. арабские географы описывали жителей некоторых из этих «центров» как мусульман, говоривших только по-арабски. Речь идет о пограничных *рибатах* арабов, превратившихся впоследствии в опорные пункты *газиев* — «воителей за веру».

Следы арабского и иранского присутствия на Кавказе обнаруживаются не только в районе Дербента, хотя здесь концентрация памятников наибольшая, но и на подступах к Большому Кавказу. В X–XI вв. в долине реки Самур появились первые мечети, крупнейшая из них — культовый комплекс в Каракюре, построенный арабами в противовес «*амирам* Тарса», оплоту христианства в Южном Дагестане — Гапцахе. Там же обнаружены арабо-персидские надписи XI–XII вв.

Этнографы отмечают, что в селении Мискинджа до сих пор сохранились иранские обычаи и традиции.

В 1239 г. монголы разрушили единый оборонительный комплекс Д. Ранее считалось, что монголы так и не смогли дойти до верховьев реки Самур. Однако надписи из селения Рича, составлявшего с Хивом единую линию обороны (Рутул, Цахур и Мишлеш находились на другой линии), содержат прямое указание на причину разрушений — «войско татар». Попытку восстановления всего комплекса Д. предпринял Хулагуид Газан-*хан*, потомок Чингиз-*хана*, укрепляя свои границы с враждебной ему Золотой Ордой. Однако в прежнем виде воссоздать Д. не удалось ни тогда, ни тем более потом, когда Дагестан оказался политически раздробленным.

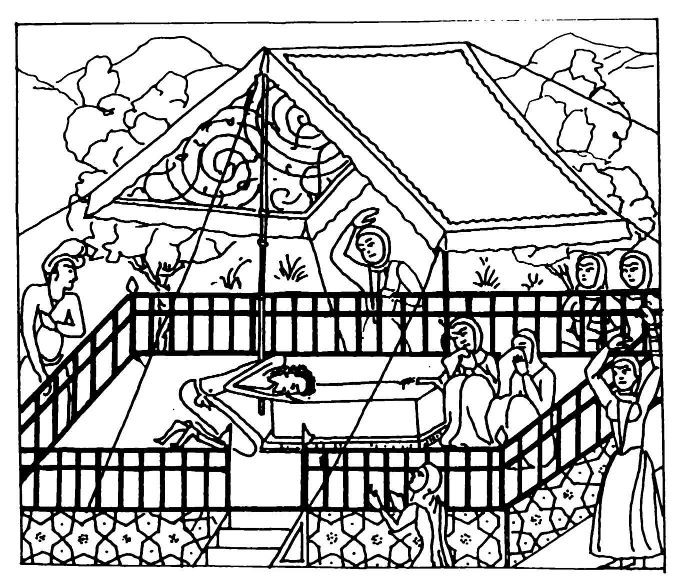
Лит-ра: *В.В.Бартольд*. К вопросу о происхождении Дербенд-наме // *Бартольд*. Сочинения, 8, 423–424; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 63–64, 78–79, 81–83, 174, 179, 192–193; *Шихсаидов*. Эпиграфические памятники, 16, 24–28. *А.К.Аликберов*. О некоторых строительных надписях Южного Дагестана XI–XIII вв. // Архитектура древнего и средневекового Дагестана. Махачкала, 1989, 171–181; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев*. Сочинения, 38; *А.И.Абакаров, О.М.Давудов*. Археологическая карта Дагестана. М., 1993; *Аликберов*. Автореферат; *C.E.Bosworth*. Islamic frontiers in Africa and Asia // The Legacy of Islam. Ed. by the late J.Schacht with C.E.Bosworth. Oxf., 1979, 116–130.

*А. А.*

**Дахма** — зороастрийский термин, восходящий через *дафма* к индоевропейскому корню ДХМБХ («хоронить»). В восточных регионах мусульманского мира, находившихся под влиянием древнеиранской культуры, Д. — «погребальное сооружение», «гробница», «надгробие» (араб. син. *суффа, тахт*). Доисламские Д. представляли собой произвольно ориентированные здания с плоской кровлей, включали одну-две или несколько погребальных камер и служили для выставления трупа на кровле и хранения очищенных костей внутри сооружения. Судя по материалам Пенджикента (Таджикистан), Д. предназначались для хранения останков членов одной семьи различного пола и возраста. В научной литературе их принято называть *наусами*. С распространением ислама и сменой идеологии происходила постепенная трансформация погребальных сооружений и обряда. Мусульманские Д. ориентированы по странам света, а на кровлях устанавливались надгробия в честь умерших. Покойного в саване укладывали в центре погребальной камеры головой на север, обычно с поворотом лица на запад в сторону Мекки. При погребении соблюдалось разделение по половому признаку: мужчин и женщин хоронили в разных помещениях.

Остатки одной из ранних мусульманских Д. исследованы во время археологических работ на некрополе Чхар Бакр (Бухара) (погребения Абу Бакра Са'да и его сына Абу Бакра Ахмада, конец X в.). Эта Д. представляет собой параллелепипед (высота — 0,75 м, сторона — 1,8 м, внутренние конструкции неизвестны), сложенный из необожженного кирпича. На протяжении столетий Д. и *хазиру*, в которой она находилась, неоднократно ремонтировали. Во второй половине XVI в., когда на месте старой была возведена новая *хазира*, древняя Д. оказалась под землей. Над ней соорудили новую Д., облицованную мрамором. Последняя во время одного из ремонтов в конце XIX — начале XX в. была заменена парой монументальных *сагана* с кирпичной *чираг-хана* рядом. Этот *мазар* до сих пор является одним из главных мест паломничества бухарцев.

В XVI — начале XX в. в Бухаре, Самарканде и в других крупных городах на территории культовых комплексов Д. возводились над погребениями (или для погребения) духовных авторитетов либо лиц, занимавших достаточно высокое социальное положение, и членов их семей. При большом разбросе



Миниатюра из рукописи (переписана в Бухаре в 1058/1648 г.) сочинения Низами «Хамса». Прорисовка И.Глазновой

размеров (общая площадь сооружений — от 1,4 до 230 $м^2$, высота — от 0,6 до 2,4 м) и различном декоративном оформлении (шлифованный кирпич, известняк, мрамор, *ганч*-алебастр) внешний вид их унифицирован. По форме Д. — параллелепипед с цоколем и фундаментом, толщина которого зависит от размеров сооружения. В XVI–XVII вв. по периметру их плоских кровель устанавливали ажурные мраморные балюстрады. Существовало два основных типа Д.: 1) собственно погребальное сооружение и 2) Д.-надгробие. Первый тип — наземные либо полуподземные погребальные камеры, перекрытые арочными сводами или небольшими куполами. Изучено несколько вариантов плана Д. этого типа. 1) В южной части здания располагается коридор, вход в него устроен в стене Д. либо с кровли. В северной стене коридора — входы в 2–3 погребальные камеры. Высота помещений — 1,6–2,2 м, в своде обычно устраивали световые отверстия — продухи; площади коридоров — от 7 до 32 $м^2$, площадь погребальных камер — от 6,8 до 22 $м^2$. 2) Д. состоит из двух погребальных камер без коридора. Вход-лаз ведет снаружи в помещение, предназначенное для погребения мужчин, в его стене располагается вход в женскую погребальную камеру. 3) Двухкамерная Д. с индивидуальными входами в каждое помещение. 4) Однокамерные Д.

Отмечены особенности погребального обряда, восходящего к доисламским верованиям. Покойного укладывали в центре погребальной камеры на свеженасыпанный слой земли, саван развязывали и опускали на уровень груди. Останки предшествующего захоронения сдвигали в северо-восточный угол помещения. Разновидность сооружений этого типа — Д. без помещений, их внутреннее пространство засыпано чистой землей. По мере надобности в них для каждого умершего сооружали индивидуальные *сагана* либо кирпичные ящики (*сандук*).

Сооружения второго типа Д. (надгробия) часто отмечают захоронения духовных авторитетов, некоторые из них возводились какое-то время спустя после их смерти. Так, Д. над погребением Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) была возведена вместе с *хазирой* в середине XVI в. от имени Шибанида 'Абд ал-'Азиз-*хана*; Д. над могилой *х<sup>в</sup>аджа* 'Абди (Самарканд), жившего в IX–X вв., была возведена в 1633 г. от имени Надира Диван-биги — сановника Имамкули-*хан*а, и т.д. Такие сооружения внутри засыпаны чистым грунтом. Д.-надгробия отмечают захоронения женщин из рода *шайхов* Джуйбари на Чхар Бакре (XVI–XVIII вв.). Они сооружались над одним или несколькими захоронениями в кирпичных ящиках, перекрывавшимися деревянными брусьями либо сводами. В западной стене такого ящика напротив головы погребенной часто располагаются небольшие ниши, в некоторых из них обнаружены стеклянные бутылки и донца тарелок с остатками пищи. Саваном джуйбаридкам служили нарядные шелковые ткани с вплетенными металлическими нитями.

Термин Д. применительно к описанным погребальным сооружениям до наших дней бытует среди коренного населения Бухары. Аналогичные постройки были широко распространены на территории Средней Азии и сопредельных районов, но назывались по-иному. Так, сооружение, в котором был похоронен Шайбани-*хан* в Самарканде, в источниках именуется *суфой*, а местное население называет его Д. На некрополе Газур-Гах (Иран) местные жители называют подобные сооружения *тахт*, а надпись на одном из них гласит — *суффа*.

Изображения Д., аналогичные описанным, известны на миниатюрах XV–XVII вв.

В последние 6–8 лет на некоторых популярных некрополях Бухары наблюдается следующая картина: на главном старом кладбище Хазрат-и Имом (Хадрат-и Имам) местные жители ремонтируют древние Д. и приспосабливают их для упокоения членов своих семей; на кладбище Чхар Бакр по типу древнего возведено полуподземное погребальное сооружение (две камеры с коридором).

Лит-ра: *Абу Тахир Ходжа*. Самария. Описание древностей и мусульманских святынь Самарканда / Пер. В.Л.Вяткина // СКСО на 1899 г. VI, Самарканд, 1899, 179, 187, 200, 211; *Б.А.Литвинский, А.В.Седов*. Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М., 1984, 109–113; *М.Бойс*. Зороастрийцы (верования и обычаи). 3-е изд. СПб., 1994, 22; *Е.Г.Некрасова*. Бухарские дахмы // ОНУ. 1995, № 5–8, 118–122; *Golombek*. The Timurid Shrine, 76.

*Е. Н.*

**Джайне** (*жай, жей*, чеч., инг.) — 1) книга; 2) одно из названий рукописного амулета (и его разновидности — талисмана). Некоторые исследователи полагают, что данный термин лег в основу названия ингушского общества Джейрах (Жъайрах Шахьар, Жъайрахой), располагавшегося в бассейне правого притока реки Терек — Армхи, включая район Дарьяльского ущелья от селения Гвилеты (Гиелта) на юге и до г. Владикавказ на севере.

1. Среди множества способов гаданий у чеченцев и ингушей были распространены гадания по книгам. Наибольшим авторитетом пользовалась Седиен Джайне («Звездная книга», от чеч., инг. *седа* — «звезда»). Она разделена на двенадцать глав по числу зодиакальных созвездий и тех пророков, которые под ними родились. Согласно традиции, эта книга — арабского происхождения и с ней связана такая легенда. Некий Абдурзукк (араб. ‘Абд ар-Раззак), написавший ее с помощью *джинна* (согласно поверьям, *джинны*, подслушивая ангелов, узнают сокрытое и сообщают его своим друзьям), встретил однажды на мосту пророка Мухаммада. Мухаммад задумал испытать, насколько сведущ Абдурзукк. Поняв, что Седиен Джайне открывает ему такие знания, которыми не дано обладать людям, и к тому же является даром, похищенным у Всемогущего хитростью и коварством, он немедля бросил книгу в реку. Она погрузилась на дно, однако Абдурзукк успел поймать и спрятать несколько листов, разнесенных ветром при ее падении. Уцелевшие письмена, дополненные предсказаниями ‘Абд ар-Раззака уже без содействия *джиннов*, и составили Седиен Джайне.

Предсказывали неурожаи, болезни, войны, землетрясения и т.д. также по Пайхомар Сулейман Джайне («Книга пророка Сулеймана») и двум другим книгам, дошедшим не в полном объеме; выписки из них сохранились у некоторых священнослужителей.

Сокровенные книги имеются и у других кавказских народов. У адыгов, например, это Кетаб (или Джинэф тхылъ — «Книга белых джиннов»); на связь представлений о книге и о сокровенном знании указывает карачаево-балкарская поговорка китабха къарагъанча (как будто в книгу поглядевший), аналогичная русской «как в воду глядел». Согласно традиции, читать и понимать подобные книги способен не каждый; это умение наследуется учеником от наставника.

2. У народов Кавказа, исповедующих ислам, помимо Дж. широко распространены и другие амулеты: *джаду дуа, нуска/нусха, хайкал/айкал/эйкал*, а также *ашвква* (у абхазов), *к'а* (у даргинцев), *сабаб/савав* (у аварцев и лакцев), *дово* (у талышей) и т. д. По местным преданиям, *халиф* ‘Али постоянно носил амулет (Дж.), обладавший свойством отгонять врагов и побеждать «неверных».

К Дж. часто обращаются при лечении различных заболеваний, прежде всего нервно-психических расстройств. Считается, что целительной силой обладает и сам Коран: его кладут под голову больному, рядом с роженицей и т.д. Отдельные *айаты* так и называются — «охраняющие» (*айат ал-хифз*), «исцеляющие» (*айат аш-шифа*') и т.д. У карачаевцев и балкарцев, к примеру, бытует выражение Китаб ачдырыргъа — «лечиться у священнослужителя по Священному писанию». Обычно делают три одинаковых Дж.: один прячут в доме, другой зашивают в одежду, третий кладут на дно чашки с водой, предназначенной для больного (или написанную на бумаге молитву «смывают» водой, которую дают выпить больному). Иногда текст пишут на длинной полоске белой бумаги или на белой шелковой ткани, складывают, зашивают в лоскут (предварительно опустив его в растопленный воск) и вешают его на шею или ногу либо прикрепляют к одежде больного.

Дж. используют как оберег главным образом для детей (наиболее подвержены риску) и мужчин. Так, у абхазов в третью пятницу после рождения ребенка устраивается особое пиршество, на котором присутствуют близкие родственники и все женщины селения. Духовные лица и женщины читают молитвы, затем *мулла* пишет текст-заклинание, заворачивает его в черную ткань (также опустив перед этим в растопленный воск) и надевает на шею ребенку или прикрепляет к колыбели.

Применяют Дж. и в любовной магии как для того, чтобы «привязать» одного человека к другому чувством непобедимой любви, так и для того, чтобы вызвать чувство ненависти. Чеченцы прибегали к Дж., чтобы уберечься от так называемых Горных колдуний, которым была известна «трава, заставляющая лаять». «Колдунья», чаще в полнолуние, выходила из дома, стараясь ни с кем не встречаться по пути на гору, где росла трава. Там она должна была обнажиться и, пятясь и срывая растения между ступнями ног, мысленно и вслух произносить: «Я не признаю Бога, я не его создание: я равна ему и так же могуща, как и он. Я навсегда отрекаюсь от него». Собранную таким образом траву сушили и незаметно клали в пищу или питье либо бросали в огонь очага, возле которого сидела «жертва». Некоторые служители мусульманского культа в Чечне славились способностью «отчитывать» подобную ворожбу определенными молитвами.

Для ограждения дома от всевозможных бед Дж. прибивают над входной дверью, на

потолке или в углу, иногда закапывают в сарае, саду или во дворе (это может быть и дощечка с молитвой или священной формулой «да поможет Аллах»). В то же время самое действенное средство против недоброжелателя — украдкой, с соответствующими заклинаниями спрятать Дж. на пороге или в одном из углов его дома.

Дж. прикрепляют к уздечке и вешают на шею домашним животным (в последнем случае не только как оберег). У абхазов зафиксирован такой обряд: в *курбан-байрам мулла* пишет *айаты* или молитвы на листьях, которые дают съесть «старшему» жертвенному животному — барану, быку, козлу. Иногда листья заворачивают в навощенную ткань и надевают на шею или привязывают к хвосту «вожака». Такая жертва должна помочь человеку в потустороннем мире пройти по мосту *сират* и обрести место в раю.

Для придания амулету особой силы Дж. зашивают в кожу, парчу, красное сукно и придают ему форму трех- или четырехугольника. Дж., написанные на полоске бумаги шириной около 2,5 см и длиной в рост человека, с подписью и печатью *муллы*, согласно поверьям, надежно ограждают не только от сглаза, ранений, но и от дьявольского наваждения. Амулет может быть и украшением: его раскрашивают, вышивают цветными нитками, вкладывают в футляр, носят на цепочке. Существуют амулеты, которые хранят как фамильную реликвию, ими клянутся и заклинают других.

Дж. можно рассматривать как своего рода проявление сращивания ислама и древних поверий. Кроме того, следует учитывать, что, согласно исламской традиции, буквами управляет некий космический порядок. Так, крупнейший мусульманский философ-мистик Ибн ал-'Араби (ум. в 1240 г.), излагая метафизический принцип «науки о буквах», рассматривал Вселенную как Священное писание (Коран), буквы которого начертаны Божественным пером (*калам*).

Лит-ра: *А.П.Ипполитов*. Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд. 3. Тифлис, 1868, 16, 19–25; *Г.Ф.Чурсин*. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махач-Кала, 1929, 39–41, 46–52; *Г.В.Смыр*. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современных условиях. Тб., 1972, 160–162; *Г.А.Гаджиев*. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991, 39–40; *Н.Л.Жуковская*. Амулет // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. Религиозные верования. М., 1993, 17–19; *Г.Г.Тхагапсова*. Народная медицина адыгов (Историко-этнографический аспект). Майкоп, 1996, 92, 94, 100.

*Дж. М.*

**Джамшеди** (в русской этнографической литературе иногда — джемшиды) — этнографическая группа, традиционное место расселения которой — область Бадгиз (Северо-Западный Афганистан, Восточный Туркменистан). По официальным данным, в Туркменистане численность Дж. составляла 1608 чел. в 1920 г., а в 1927 г. — 1361 чел. Основная масса Дж. живет в Афганистане между реками Герируд и Мургаб, где их численность составляет около 60 000 чел. Дж. ираноязычны.

По преданиям, Дж. происходят от легендарного персидского царя Джамшеда. После завоевания Ирана арабами Дж. обосновались в Систане, а при Тимуре (в 1392–1393 гг.) один род Дж. был переселен в Бадгиз для охраны границ Хорасана от грабежей и набегов туркмен. При этом Тимур отдал эту местность главам Дж. в вечный лен, вследствие чего обитатели Бадгиза стали называться по имени небольшого господствующего рода Дж. Некоторые исследователи полагают, однако, что Дж. появились в Бадгизе еще до монгольских завоеваний.

Дж. — мусульмане-сунниты ханафитского толка. Они делятся на многочисленные роды (*та'ифа*), но генеалогическая традиция, согласно которой члены других родов помимо главенствующего тоже могли бы вести свое происхождение от Джамшеда, у Дж. отсутствует. Исторически сложившееся объединение Дж., в свою очередь, входит в более крупное объединение, известное под названием *чар аймак* («четыре племени»). В *чар аймак* входят также этнографические группы фирузкухи, таймани и таймури. В зависимости от места и времени, в частности в Туркменистане 20-х гг., вместо таймури к объединению *чар аймак* могли относить хазара из Кала-ий Нау, Зури или Кипчака.

История появления Дж. на территории Российской империи связана с событиями 1885 г., когда к югу от г. Мерва у моста Таш-Кёпри произошло военное столкновение русских войск под командованием генерала А.В.Комарова и пограничных отрядов афганской армии (в основном Дж.). Накануне этих событий предводитель Дж., Мехди Кули-*хан*, предоставил англичанам информацию о продвижении российских войск, а также просил поддержки у Кабула. Английская сторона, однако, надеялась, что военные столкновения между Россией и Афганистаном укрепят английские позиции, и отказала в помощи. Перед лицом численного превосходства российских войск и бездействия афганских властей Дж. добровольно перешли на российскую сторону. Кабул расценил этот шаг как предательство, и после битвы у Таш-Кёпри главу Дж., Ялангтуш-*хана*, и его братьев увезли в столицу и посадили в тюрьму. В 1908 г. его потомкам удалось бежать в Бадгиз, где совет старейшин Дж. принял решение эмигрировать на территорию Российской империи. В 1908 г. 3000 Дж. появились в долине реки Кушка возле Чаман и Бид и Кала-и Мор.

После Октябрьской революции и начала гражданской войны Дж. снова бежали в Афганистан, где их поселили подальше от советской границы в Кундузе. Тем не менее в 1919 г. и в 20-х гг. большое число Дж. опять вернулось в советский Туркестан, где им

были предоставлены земли в Кушкинском и других районах оазиса реки Мургаб.

В начале 30-х гг. многие Дж., недовольные своим положением в советском Туркменистане, вернулись в Афганистан. Однако самый влиятельный вождь Дж., Са'ид Батур, выразил желание остаться. Позже к нему была отправлена делегация, чтобы уговорить его тоже вернуться. Са'ид Батур согласился, но был убит, как только перешел афганскую границу (очевидно, за дружественное отношение к русским).

Дж. (как и белуджи, а также хазара) традиционно занимались полукочевым скотоводством; разведение мелкого рогатого скота, преимущественно овец, могло сочетаться с сезонным полеводством. Для зимовки некоторые Дж. строили стационарные жилища, во время кочевок пользовались юртами. В 30–40-е гг. оставшиеся в Туркменистане Дж. были переведены к оседлости. Большинство Дж. до сегодняшнего дня заняты в хлопководстве, однако в их материальной культуре сохранились многочисленные пережитки кочевого образа жизни.

В 20-е гг. XX в. Дж. еще выступали как самостоятельная этническая группа, однако позднее из-за своей малочисленности и в результате национальной политики 30-х гг. были поглощены белуджами.

По сообщениям этнографов первой половины XX в., Дж. Туркменистана не отличались религиозностью. Пятикратную молитву обычно совершали только во время *рамазана*. Дж. Туркменистана почитают те же «святые» места, как их соседи туркмены, белуджи или хазара. Глав мусульманских общин, особенно в советское время, выбирали не столько за книжные знания, сколько за харизму человека или даже его семьи. Известен случай, когда в 20-е г. XX в. после смерти *муллы*, особо почитаемого среди Дж. и хазара Кушкинского района, место умершего заняла его жена, которая даже надевала мужскую рубашку, продолжая носить, однако, женский головной убор. Некоторым служителям культуры приписывалась способность колдовать (*джадугари*) или по крайней мере снимать порчу.

Дж. Туркменистана кроме родного языка владеют белуджским и туркменским. Знание русского языка распространено почти исключительно среди мужской части населения. В конце 20-х гг. XX в. предпринимались попытки перевести персидскую письменность на латинскую основу (первая азбука вышла в 1931 г. в Ашгабаде), причем латинизированный персидский алфавит в Туркменистане сильно отличался от латинского алфавита персидско-таджикского языка. В 1936 г. эта письменность была запрещена, туркменский и русский языки остались для Дж. единственными языками школьного обучения и официального делопроизводства.

Широкомасштабное изучение материальной и духовной культуры Дж. (а также хазара) провели члены Среднеазиатской экспедиции АН СССР 1926–1929 гг., результаты работы которой хранятся в архивах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге.

Лит-ра: *А.А.Семенов*. Джемшиды и их страна (По джемшидской рукописи начала XX в.) // Известия ТОРГО, XVI, Ташкент, 1923; *Букинич*. Старинный костюм.; *Гафферберг*. Формы брака.; *она же*. Жилище джемшидов Кушкинского района // СЭ. 1948, № 4; *она же*. Белуджи.; *Ferdinand*. Ethnographical Notes.; *Janata*. Die Bevölkerung; *Rzehak*, *Pristschepowa*. Nomadenalltag.

*Л. Ж.*

**Дукчи-ишан** — прозвище одного из суфийских авторитетов Ферганской долины конца XIX в. Мухаммад-'Али (Мадали) б. Мухаммад-Сабира. Известен как предводитель Андижанского восстания 1898 г. Родился приблизительно в 1850-51 г. в селении Шахидан (под Маргиланом) в семье потомственного изготовителя веретен (*дукчи*, *ийикчи*), откуда и произошло его прозвище. В юношестве он сопровождал отца, выезжавшего в Самарканд и Бухару, где был отдан «в услужение» местным *муллам* и обучен основам арабской грамматики, чтению Корана и т.п. Примерно в 15–16-летнем возрасте стал *муридом* накшбандийского *шайха* Султан-*хан-тура* в селении Таджик (около Маргилана). Сам Д.-и. писал, что в 26 лет он получил *иршад* от своего *пира*. Два года спустя он был «поднят на белом войлоке» ближайшими последователями Султан-*хан-тура* — этот ритуал означал, что Д.-и. был признан *халифа* (духовным преемником) своего учителя и что он обрел духовную связь (*нисбат*) с *шайхами* братства. После смерти Султан-*хан-тура* (приблизительно в 1882 г.) Д.-и. с несколькими учениками своего покойного *муршида* перебрался в селение Мингтипа (в 35 км к юго-востоку от Андижана); сюда же они перевезли останки Султан-*хан-тура*, потомки которого, однако, добились немедленного возвращения останков в селение Таджик.

В возрасте 34 лет (по лунному календарю) Д.-и. отправился в *хаддж* (морским путем через Индию), после годичного проживания в Мекке вернулся в селение Мингтипа, где на средства его почитателей и *муридов* была возведена *ханака*, включавшая в себя мечеть, *мактаб*, библиотеку, помещения для приема гостей и приготовления пищи, конюшни и т.п. Среди прибывавших «с подношениями *Ишану*» было много таких, кто жаловался на притеснения со стороны российских властей и представителей местного самоуправления (включая казийские суды). Эти люди пытались склонить Д.-и. к немедленному выступлению и предлагали начать его с резни «мужиков» (=русских переселенцев). *Ишан* удерживал недовольных, полагая, что изменить положение может только всеобщий *газават*.

Община Д.-и. имела последователей в других городах и селах Ферганской долины,

куда были назначены *халифа* («заместители») для управления «делами братьев» (*йаран*). На собрании *муридов* в Ошском уезде (начало 1898 г.) был составлен документ, в котором Д.-и. был объявлен преемником (*халифа*) Посланника Аллаха с правом объявлять *газават* и обязанностями «повелевать одобряемое и запрещать порицаемое» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар*). Д.-и. внес поправку в этот документ, назвав себя «*халифа* господина 'Умара (б. ал-Хаттаба ал-Фарука)», подобно которому он намеревался «вершить справедливость». На основании этого документа Д.-и. составил воззвание о *газавате*, текст которого размножался посредством деревянных штампов. Лишь небольшая часть получивших послание Д.-и. (старейшины узбекских и киргизских родов, некоторые чиновники органов самоуправления и др.) изъявила готовность к немедленному выступлению, другие или вовсе отвергли призыв *Ишана*, или соглашались участвовать в *газавате*, но требовали его подготовки. *Ишан* и на этот раз сумел уговорить своих наиболее радикальных последователей отложить выступление на 1–1,5 месяца. Отсрочка не увеличила числа сторонников *газавата*, главным образом потому, что в глазах большинства мусульман региона Д.-и. не обладал законной властью для руководства *газаватом*. Желая узаконить статус своего *муршида* (в качестве «главного *гази*»), его *мурида* за день до выступления (17 мая 1898 г.) провели церемонию «вознесения в *ханы*» (*хан кутарилиш*) Д.-и. Этот акт, с одной стороны, отразил стремление восстановить исламское государство вместо ликвидированного царскими властями Кокандского ханства (19 февраля 1876 г.), а с другой — показал, что среди основной части *газиев* все еще были сильны представления (основанные на степных законах) о праве на власть «законно вознесенного *хана*». Выступление Д.-и. можно рассматривать и как попытку захвата власти накшбандийскими *шейхами* (как это случилось в XVIII–XIX вв. в Кашгаре, Ташкенте и на Кавказе).

Д.-и. лично принимал участие в нападении на андижанские казармы царских войск и, потерпев неудачу, попытался скрыться, уходя в Кашгар. По пути он с несколькими сторонниками был схвачен группой преследователей во главе с Йа'куб-*курбаши* и Кадир-кул-*мингбаши*. После трехнедельного судебного разбирательства он был повешен (12 июня 1898 г.) вместе с шестью ближайшими сторонниками.

Все книги *ханака* (около 300 томов рукописей и литографированных изданий) были конфискованы и переданы в Туркестанский кружок любителей археологии, а затем в Публичную библиотеку Ташкента. Основная часть этих книг в настоящее время хранится в Институте востоковедения АН РУз. Это — сочинения по *фикху*, учебники *мадраса*, суфийская агиография, *диваны* Бедиля, Машраба и т.п.

Сохранилось сочинение Д.-и. 'Ибрат ал-гафилин, написанное на ферганском диалекте узбекского языка рифмованной прозой. Автор сетует на испорченность нравов мусульман, переставших исполнять религиозные предписания, забывших о *шари'ате*, на то, что недозволенные новшества (*бид'а*) стали популярней «веры отцов». Это побудило Д.-и. дать разъяснения своим «пребывающим в неведении» последователям по элементарным требованиям *шари'ата*, основам ритуала (омовение, молитва, пост и т.п.), чтобы привести в соответствие с *шари'атом* немусульманские (с точки зрения автора) обычаи и образ жизни своих соотечественников. Очевидно также, что Д.-и. стремился пробудить у своих сторонников-*гази* осознание борьбы не только «за землю и пастбища отцов и дедов», но и «за веру предков». 'Ибрат ал-гафилин — одно из последних сочинений накшбандийско-муджаддидитской литературы XV–XIX вв., создатели которой стремились превратить *шари'ат* в единственный закон и норму жизни мусульман.

Отношение Д.-и. к разным слоям местного населения было неодинаковым. Основную опору он видел в кочевом и земледельческом населении Ферганской долины (киргизы, уйгуры, узбеки), чьи интересы он и выражал. С другой стороны, Д.-и. открыто критиковал представителей местной «новой буржуазии», *баев*, *'улама'*, представителей наследственных духовных родов и сословий (*ишаны*, *х$^в$аджа*, *сайииды*), чем фактически лишил восстание возможной поддержки с их стороны. «Низкое» происхождение («черная кость») Д.-и., отсутствие у него наследственной харизмы вызывало открытую неприязнь религиозной и светской аристократии, мнение которой выразил один из местных историков того времени Мирза Сами, писавший, что поспешное выступление Д.-и. «нарушило *фетву* о мире с Белым Царем и принесло много вреда мусульманам, стало причиной волнений и беспорядков среди них».

В настоящее время у части интеллигенции Узбекистана образ Д.-и. ассоциируется с одним из этапов борьбы за независимость. Предполагалось официально отметить в 1998 г. юбилей Андижанского восстания. Однако своеобразная «двойственность» личности Д.-и. как «борца за национальную независимость» и как «сторонника восстановления исламского государства времен первых четырех праведных *халифов*» побудила власти отменить это мероприятие на фоне напряженной религиозной ситуации в республике.

Лит-ра: ***Мухаммад-'Али б. Мухаммад-Сабир (Дукчи-ишан)***. 'Ибрат ал-гафилин // Рук. ИВ АН РУз, № 1724, 1725; ***Аноним***. Манакиб-и Дукчи-ишан // Рук. ИВ АН РУз, № 1727; ***Мирза 'Абд ал-'Азим Сами***. Та'рих-и салатин-и мангитийа / Факс., предисл., пер. и примеч. Л.М.Епифановой. М., 1962, л. 122 а–б; ***В.П.Сальков***. Андижанское восстание в 1898 го-

ду. Казань, 1901; *Е.Смирнов*. Дервишизм в Туркестане // Материалы по мусульманству. Вып. II. Таш., 1898, 1–24; Андижанское восстание 1898 г. // Красный архив. М., 1938, № 3(88), 123–138 (протоколы допросов подготовлены Е.Штейнбергом); *Фозилбек Отабек угли*. Дукчи эшон вокеаси. Тошкент, 1993, 5–68; *Н.Остроумов*. Интересный документ // Вестник ташкентской Школы восточных языков при Штабе Туркестанского военного округа. Таш., 1911, № 3(88), 166, 171, 223; *H.Komatsu*. The Andijan uprising and Dukchi Ishan // Toyshi Kenkyu. Tokyo, 1986, vol. 44, № 4, 1–31; *B.Babadjanov*. Dukči išan der Aufstand von Andižan 1898 // MCR. 1998, 2, 167–191.

*Б. Б.*

**Дюльдюль Али** — «святое место» (*пир*), получившее название по кличке коня (араб. Дулдул) четвертого «праведного» *халифа* ʻАли б. Аби Талиба (ум. от ранения в 661 г.). По преданию, когда ʻАли объезжал окрестности Дербента, на камнях, в полуверсте от южной Дербентской стены, остались следы копыт его коня.

*Пир* огорожен камнями. Посещение Д. А. сопровождалось совершением обряда *тютье*: послюнив указательный палец правой руки, верующий опускал его в пыль, а затем прикладывал палец ко лбу, груди и сердцу. Перед Новым годом у Д. А. паломники давали обет (*незр*, от араб. *назр*) сделать какое-либо приношение, пожертвование или совершить доброе дело, произнося про себя заклинание: «Исполни мое желание, и когда оно исполнится, я сделаю тебе подношение». Считалось, что *пир* обладает исцеляющей силой, к нему приводили (или приносили) больных детей и укладывали в «люльки», высеченные из камня.

С именем *халифа* ʻАли связаны и топонимы в Талыше (Азербайджан) — Али-риз и Али-чопан. Али-риз («След ʻАли»): на правом берегу реки Улюмчай, неподалеку от прежнего местоположения селения Улюм, на невысокой скале имеется несколько углублений. Одно из них, похожее на отпечаток ноги человека, длиной около 60 см, почитается как след ʻАли, круглые углубления поодаль — как следы его коня. Каждый проходящий мимо Али-риз оставляет приношения: как правило, это мелкие камешки, разноцветные лоскутки, иногда монеты. Больные в надежде на выздоровление оставляют клочки своей одежды. Али-чопан — проход между двумя камнями на тропе от селения Монидигя в Зуванд. В скале на высоте около 2 м — небольшая лунка, куда путники стараются забросить камешек: попавшего ждет удача.

Лит-ра: *А. К.* Что должен сделать каждый дербентский мусульманин (шиʻит), чтобы счастливо провести весь новый год. // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1872, 1/1, 21; *Г.Ф.Чурсин*. Талыши (Этнографические заметки) // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1926, IV, 22, 38.

*Дж. М.*

**аз-Замахшари**, Махмуд б. ʻУмар Абу-л-Касим (1075–1144), прозванный *Джар Аллах* («покровительствуемый Аллахом») и *Фахр Хуваризм* («гордость Хорезма») — богослов-муʻтазилит, законовед ханафитского *мазхаба*, филолог и литератор. Родился в г. Замахшаре в небогатой семье, учился грамоте и читал Коран под руководством отца, посещал и начальную школу (*куттаб*); еще в детстве ему отняли сломанную ногу, и он ходил на деревянном протезе. Отец решил, что увечный сын должен учиться портняжному ремеслу, но юноша попросился «в город», т.е. в столицу Хорезма — Гургандж, где нашел заработок благодаря хорошему почерку. С Гурганджем (его развалины находятся на южной окраине Куня-Ургенча в Узбекистане) связана вся остальная жизнь аз-З.: оттуда он выезжал, иногда на значительный срок, но неизменно возвращался в этот город. Там же он умер и похоронен.

Учителями аз-З. в Гургандже были Абу ʻАли Слепой (ал-Хасан б. ал-Музаффар ан-Найсабури ад-Дарир), приехавший из Исфахана Абу Мудар Махмуд б. Джарир ад-Дабби Грамматик (ум. в 1113-14 г.), который не только преподавал одаренному ученику арабский язык и литературу, но и помогал материально, и аз-З. навсегда сохранил о нем благодарную память; *шайх* ал-Хаййати учил его *фикху*, *имамы* Рукн ад-дин Махмуд ал-Усули и Абу Мансур — богословию (двое последних вскоре сами стали учениками аз-З. по *тафсиру*). Уже в молодые годы аз-З. написал несколько филологических сочинений и стал предлагать свои услуги видным сановникам при дворе сельджукских *султанов*, посылая им свои хвалебные *касиды*. Сообщают, что до сорока с лишним лет он «общался с *вазирами* и властителями и наслаждался благами мира», вероятнее всего, при дворе Хорезм-*шахов*. В 1118 г. аз-З. перенес опасную болезнь и резко переменил образ жизни, перешел к уединению и воздержанию, отдавая досуг литературной работе и преподаванию. Он дважды совершил паломничество в Мекку, где жил по нескольку лет и дружил с ее правителем, *шарифом* Ибн Ваххасом. По пути он побывал в Багдаде, Дамаске и других городах, где встречался с такими видными учеными, как ад-Дамгани, Ибн аш-Шаджари, ал-Джавалики.

Учениками аз-З. были многие филологи, *адибы* и богословы в Хорезме, Мавараннахре и Хорасане: Абу-л-Муʼаййад Муваффак б. Ахмад ал-Макки (*Ахтаб Хуваризм* — «лучший *хатиб* Хорезма»), ʻАбд ар-Рахим б. ʻУмар ат-Тарджумани, Мухаммад б. Аби-л-Касим Байджук ал-Баккали ал-Адами, Абу-л-Хасан ʻАли б. Мухаммад ал-Кумрани, Абу ʻАмр ʻАмир б. ал-Хасан ас-Симсар, Абу Саʻд Ахмад б. Махмуд аш-Шати, Абу Тахир Саман б. ʻАбд ал-Малик ал-Факих и др.

В литературном наследии аз-З. (в рукописях сохранилось около 20 сочинений, в большинстве они опубликованы, по упоми-

наниям известны названия еще около 30 сочинений) преобладают труды по арабской грамматике и лексикографии и духовно-назидательные произведения. Ал-Муфассал («Разделенный на главы») признан одной из лучших арабских грамматик, а его сокращение ал-Унмузадж («Образец») стало популярным учебным пособием. Труд по сравнительной лексике языка арабской и персидской литературы Мукаддимат ал-адаб был впоследствии дополнен в рукописных редакциях тюркской и монгольской лексикой, благодаря чему используется как важный источник по исторической лексикографии. Ценными филологическими трудами являются ал-Фа'ик фи гариб ал-хадис («Превосходный труд о редких *хадисах*») и Асас ал-балага («Основы красноречия»). Серьезным вкладом в арабскую духовно-назидательную литературу считаются Раби' ал-абрар («Весна благочестивых»), Атвак аз-захаб («Золотые ожерелья»), Навабиг ал-калим («Отменные изречения») и ан-Наса'их ал-кибар («Важные назидания»).

Собственно богословским среди его сохранившихся трудов можно считать лишь комментарий к Корану ал-Кашшаф 'ан хака'ик гавамид ат-танзил ва-'уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил («Раскрывающий истины неясностей откровения и важнейших высказываний относительно различных толкований»), оконченный 20 февраля 1134 г. в Мекке в пору творческой зрелости аз-З. Очевидная му'тазилитская направленность этого труда проявляется в следующем: во вводной фразе выражена идея сотворенности Корана; аз-З. опирается главным образом на авторитет му'тазилитских ученых VIII–X вв. из Ирака и Ирана, таких, как 'Амр б. 'Убайд, Абу Бакр ал-Асамм, аз-Заджжадж, ал-Джахиз, *кади* 'Абд ал-Джаббар и др.; единобожие (*ат-таухид*), справедливость Бога (*ал-'адл*) и другие божественные атрибуты (*ас-сифат*) аз-З. трактует рационалистически; он обнаруживает в Коране места, где якобы выражены излюбленные идеи му'тазилитов об «обещании» (*ал-ва'д*) и «угрозах» (*ал-ва'ид*) Аллаха, о «промежуточном состоянии» (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*), о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар*); он делает упор на тщательное филологическое толкование текста Корана, что также очень характерно для му'тазилитов, и использует это толкование для обоснования своих идейных позиций. Труд аз-З. — единственный полный му'тазилитский *тафсир*, сохранившийся до наших дней; вокруг него возникла значительная критическая литература (опровержения, переработки, очищенные от му'тазилитских идей). Даже противники аз-З. воздавали должное его таланту и последовательности, его лингвистические и стилистические наблюдения ценились высоко, в том числе и в европейской ориенталистике. Популярность его *тафсира* была такова, что имя автора при ссылках часто заменяли словосочетанием *сахиб* ал-Кашшаф («автор ал-Кашшафа»). Нравственный авторитет аз-З. был непререкаем не только благодаря его *тафсиру* и филологическим трудам, но и из-за того, что его духовно-назидательные произведения гармонировали с аскетическим образом жизни (был одинок, считал, что книги заменят ему потомство, питался и одевался крайне скромно).

Лит-ра: *М. ас-С. ал-Джувайни.* Манхадж аз-Замахшари фи тафсир ал-Кур'ан ва-байан и'джазихи. Каир, 1959; *Б.З.Халидов.* Замахшари (о жизни и творчестве) // Семитские языки. М., 1965, 2, 542–556; *А.М. ал-Хуфи.* Аз-Замахшари. Каир, 1966; *Б.З.Халидов, А.Б.Халидов.* Биография аз-Замахшари, составленная его современником ал-Андарасбани // ППВ. 1973. 1979, 203–212; Хрестоматия по исламу / Сост. и отв. ред. С.М.Прозоров. М., 1994, 55–58; GAL, I, 289–293; SBd I, 344–350.

*Ан. Х.*

**Ибрахим-хазрат** — глава современных накшбандийских групп в Узбекистане. Родился в селении Мархамат (под Кокандом) в 1937 г. Там же окончил среднюю школу. В конце 50-х гг. стал учеником *шайха* братства хусайнийа — *халифа кари'* 'Абдаллаха. Затем поступил в единственную тогда в Средней Азии *мадраса* Мир-и 'Араб (Бухара), по окончании которой (в 1966 г.) недолго был *имамом* мечети Коканда. Не прошло и года, как он оставил эту должность и, чтобы иметь средства к существованию, работал трактористом в колхозе, не бросая, однако, своих духовных упражнений и выезжая часто в селение Кушата (Туркестанский район Южно-Казахстанской области) для встреч со своим учителем, а после смерти последнего — с «собратьями по *тарикату*».

В конце 80-х гг. И.-х. начал активно набирать учеников и благодаря личным качествам (мощным психоэнергетическим способностям, широкой эрудиции) ныне признан практикующими *шайхами* накшбандийа-хусайнийа главным преемником (*халифа*) *кари'* 'Абдаллаха.

Социальный состав *муридов* и *мухлисов* (= почитатели, еще не прошедшие инициации) разнообразен — крестьяне, мелкие и средние торговцы, учителя, студенты *мадраса*, *имамы* и служители некоторых мечетей, реже — рабочие мелких и средних предприятий самых разных национальностей (узбеки, таджики, киргизы, татары, чуваши и принявшие ислам русские).

И.-х. предпочитает практиковать «тихий» *зикр* (*хафи*), хотя не возражает и против «громкого» *зикра* (*джахр*), считая его одним из многообразных путей к Аллаху. Отношения с радикально настроенными «ваххабитами» у И.-х. очень сложные. Он неоднократно был вынужден прерывать стихийно возникавшие с ними диспуты из-за некорректных вопросов и необоснованных обвинений. Корни радикализма своих оппо-

нентов он видит в их невежестве не только в суфизме, но и в основах *шари'ата*.

В настоящее время И.-х. и его *халифа* вынуждены ограничить свою деятельность в связи с крайне подозрительным отношением государства ко всякого рода «религиозным организациям», в особенности после терактов 16 февраля 1999 г., за которые ответственность возложена на радикально настроенные группы исламистов. Тем не менее И.-х. надеется на то, что государство рано или поздно легализует их *тарика*, хотя бы потому, что гуманистическая суфийская философия объявлена в республике национальным достоянием и «золотым наследием» (*олтин мерос*). На практике это выражается прежде всего в возрастающем объеме научно-популярной литературы о суфизме. Носители идеи заполнения постсоветского идеологического и пропагандистского вакуума суфийскими «лозунгами» (призывы к нравственной чистоте, общественно полезному труду и т.п.) имеют весьма туманное представление как о мистико-философской стороне этого сложного явления, так и о его эволюции. И.-х. признает, что эти издания способствуют росту популярности суфизма и в некоторой степени создают условия для возможной легализации деятельности суфийских групп. В то же время он отвергает попытки придать светский характер суфийским доктринам.

Лит-ра: см. ст. Хусайнийа.

*Б. Б.*

**ал-'Илм ал-ладуни** (перс. *'илм-и ладуни*) — устойчивое понятие божественного знания, разработанное и закрепившееся в исламском мистицизме. При обращении к ал-'И. ал-л. теоретики и практики суфизма в своих сочинениях практически всегда апеллируют к цитате из Корана (18:64): «...и дали познать ему знанием от Нас». Под «ним» имеется в виду неназванный раб Божий, в котором *суфии* пытаются узнать ал-Хадира. Понятие ал-'И. ал-л. подразумевает не столько само божественное знание, сколько способ его обретения: без посредничества человека.

Проблема путей передачи духовной культуры вообще и непосредственного получения знаний от Бога в частности была всесторонне рассмотрена Абу Хамидом Мухаммадом ал-Газали (1058–1111) в Ихйа' 'улум ад-дин, Кимийа-йи са'адат и в специально посвященном этой теме небольшом сочинении ар-Рисала ал-ладунийа (которое иногда приписывают Ибн ал-'Араби (1165–1240), как обработку части его Рисала фи-н-нафс ва-р-рух). Ал-Газали видит два способа получения знания: опосредованный, через кого-что-либо, и непосредственный, от Бога. В свою очередь, каждый из них подразделяется им на два вида. В первом случае это — ограниченное знание, приобретаемое учеником через учителя (*та'аллум*) с использованием средств общения, и знание, приобретаемое благодаря внутренним размышлениям (*тадаббур*) и обдумыванию (*тафаккур*). Во втором случае это — знание, обретаемое как пророческое откровение (*вахй*) и именуемое пророческим (араб. *ал-'илм ан-набави*, перс. *'илм-и набави*), и знание, обретаемое благодаря божественному внушению (*илхам*) и называемое ал-'И. ал-л.

Ал-'И. ал-л. ассоциируется со знанием мусульманских «святых», однако им могли пользоваться также и пророки, статус которых, согласно ал-Газали, превышает статус *аулийа'*. Однако, поскольку Мухаммад — «печать пророков», а его пророческое откровение — последнее, ниспосланное от Бога, ал-'И. ал-л. остается единственным видом даруемого свыше знания в исламе, обретения которого можно добиться путем очищения своего духовного сердца.

Разрабатывая проблему передачи духовной культуры из поколения в поколение, суфийские *шайхи* использовали три оставшихся вида обретения знания. Для ал-'И. ал-л. это инициирование персонифицированным духом умершего физически (концепция *увайси*). Первым *увайси* считается Увайс ал-Карани — эпоним традиции беспосреднической передачи духовного наследия, инициированный духом Мухаммада. В среднеазиатском братстве накшбандийа-х$^{в}$аджаган это — 'Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), посвященный ал-Хадиром, принявшим духовное наследие непосредственно от Аллаха, Баха' ад-дин Накшбанд (1318–1389), ставший, в свою очередь, духовным преемником ал-Гидждувани, и т.д.

Таким образом, в накшбандийа наряду с формальной цепью духовной преемственности (*силсила*) существует цепь реальной духовной преемственности в передаче ал-'И. ал-л., зачастую не совпадающая с *силсила* (так, например, Накшбанд был вынужден возрождать тихий *зикр* на задержке дыхания, являвшийся частью ал-'И. ал-л. и преподанный ал-Хадиром основателю х$^{в}$аджаган ал-Гидждувани). Вероятно, именно это имел в виду позднее основатель накшбандийа-муджаддидийа Ахмад Сирхинди (1564–1624), говоря о том, что идеальное воплощение духовной связи (*нисбат*) происходит весьма редко, и называя ал-Гидждувани, Накшбанда и его преемника 'Ала' ад-дина 'Аттара (ум. в 1400 г.).

Очень тесно с концепцией *увайси* связана по своей сути суфийская традиция пути привлечения божественным (*джазба*). Последнее ставится основной целью во многих суфийских братствах как конечный этап пути обучения (*сулук*), приводящий к непосредственному переживанию обретение ал-'И. ал-л. Именно на этом этапе *шайхи* отходят в сторону, давая возможность своим подопечным самостоятельно ощутить духовную связь с божественным. Иначе обстоит дело в братстве накшбандийа, где, включив окончание пути в его начало, *шайхи* братства сознательно берут функции божественного на себя.

Во всех случаях переживание обретения ал-‘И. ал-л. представляет собой установление духовной связи (*ан-нисба ар-рухийа*) между духовным сердцем, отполированным до зеркального состояния психотехническими и духовно-религиозными упражнениями, и Хранимой Скрижалью (*ал-лаух ал-махфуз*). При установлении духовной связи свет божественного внушения (араб. *ал-илхам*, перс. *нур-и илхам*) пронизывает и освящает дух, заставляя переживать обретение ал-‘И. ал-л.

Лит-ра: *al-Ghazali*. Ihya' 'ulum ad-din/Tr. by Muidd ad-din Muhammad Khwarizmi ba kushish-i Husain-i Khadiwdjam. Tehran, 1374, III, 39–42. *он же*. Kimiya, I, 34–35; *он же*. 'Ilm-i ladunni az didgah-i Ghazali/Tr. of Ar-Risala al-laduniyya by Dr. Zain ad-din Kiyai-nezhad. Tehran, 1361; *Badawi*. Les Œuvres, 172–178, 191, 270–271. *Johan G.J. Ter Haar*. The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi // Naqshbandis. Varia Turcica. Istanbul–Paris, XVIII, 1990, 83–93. *Хисматулин*. Практика, 34–53; *он же*. Суфизм. С.-Петербург, 1999, 215–217.

*А. Х.*

**Ишан** (*ишон, эшон, эшен*; перс.-тадж., букв. они) — титул или прозвание, которым в Средней Азии наделяют уважаемых и почитаемых духовных лиц — руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. Употребление местоимения 3 л. мн.ч. связано с представлением, что собственные имена духовных вождей считаются запретными и упоминание их грозит всевозможными несчастьями тем, кто их произносит.

В суфийских братствах некогда существовала сложная иерархия руководителей, которая определялась, с одной стороны, происхождением, а с другой — структурой управления суфийскими общинами. Титул И. могли носить: 1) глава всего братства, прямой преемник или старший наследник основателя братства (*пир, пир-зода*), 2) глава части братства в том или ином регионе, представитель главы всего братства или его младший наследник, 3) глава отдельной общины, представитель главы части братства (*хальпа, хальфа*, от араб. *халифа*).

Суфийским руководителем мог стать любой мусульманин, достигший определенной степени духовного совершенства и получивший от своего учителя право самостоятельно руководить своими последователями — *муридами*. Однако, по народным представлениям, высшее состояние «святости» доступно по преимуществу лишь для представителей привилегированных сословий — потомков Пророка (*сайиидов*) и потомков «праведных» *халифов* (*ходжа, х<sup>в</sup>аджа*). Большинство И. получали свое звание не по заслугам в достижении той или иной степени «святости», а по наследству (*ишан-заде, эшон-зода*). При этом ученик И. мог стать опекуном и учителем сыновей своего наставника, хотя формально *ишан-заде* имел более высокий статус, чем ученик его отца. Фактически И. состояли *муридами* друг у друга.

Авторитет каждого И. определялся его местом в иерархии суфийского братства. Некоторые династии И. играли весьма заметную роль в истории Средней Азии в целом или ее крупных регионов; например, потомки накшбандийских *шайхов* — *х<sup>в</sup>аджа* Ахрара (1404–1490, могила около г. Самарканда), Махдум-и А‘зама (1464–1542, могила около г. Самарканда), Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.), потомки йасавитских *шайхов* — Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166 г., могила в г. Туркестан), Сайийд-*ата* (жил в XIII в., могила в Хорезме). В отдельных районах, городах и даже селениях были свои династии И.

Становление системы наследственного суфийского наставничества, которая охватывала все население Средней Азии, происходило после монгольского нашествия, в основном в эпоху государственных реформ Тимура (XIV в.). В XV–XVI вв. суфизм из преимущественно религиозного течения постепенно превращается в социально-политическую организацию. Такие крупные представители суфизма, как *х<sup>в</sup>аджа* Ахрар и Махдум-и А‘зам, разработали доктрину влияния духовных наставников на власть. При этом они сами, а затем и многочисленные их последователи охотно вмешивались в политическую борьбу, играли активную и нередко ключевую роль в общественной жизни Средней Азии. Именно тогда титул И. стал широко использоваться в Средней Азии. Со временем суфизм переродился в ишанизм, т.е. явление, в котором мистическая философия отходит на второй план, а на первый план выходят ритуальные и социальные аспекты взаимоотношений между суфийским наставником (*муршид*) и его последователями (*мурид*). Постепенно деятельность И. свелась к врачеванию (особенно душевнобольных), изготовлению и выдаче оберегов (*тумор*), организации регулярных коллективных радений (*зикр джахр*). В XIX в. связи с «материнскими» братствами ослабевают и каждый крупный И. оказывался, по сути дела, основоположником самостоятельной суфийской общины.

В конце прошлого века предпринимались попытки составить список всех И. на подвластных русским территориях Средней Азии. Так, генерал-губернатор Туркестанского края С.М.Духовской в своем рапорте называл такие данные на конец XIX в.: в Сыр-Дарьинской области — 175 И., в Ферганской — 45 И., в Самаркандской — 171 И. Согласно другим данным, на рубеже XIX–XX вв. в городе Ташкенте было 54 И.; в Маргиланском уезде Ферганской области — 26, в том числе в городе Маргилан — 18; в Ходжентском уезде Самаркандской области было 47 И., в том числе в городе Ходжент — 9, а в городе Ура-Тюбе — 13. Это, конечно, заниженные цифры. Значительное число И., которые не придерживались особой суфийской практики, но считались в народе тако-

выми в силу своего «святого» происхождения, официальной статистикой не учитывались.

Отношение русских властей к И. и суфийским братствам было подозрительным и отрицательным. В них, иногда небезосновательно, видели сторонников антирусской партии и агентов зарубежных стран. Особенно усилилось внимание к И. после восстания в г. Андижане в 1898 г., которым руководил *халифа* Мухаммад-'Али, или Дукчи-*ишан*. В советское время И. рассматривались как наиболее антирусская, антисоветская часть мусульманского духовенства. Неудивительно поэтому, что в 1961 г. находившееся под контролем государства Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, возглавляемое потомками одной известной ишанской династии, специальным решением осудило ишанизм и дало указание официальным *имамам* бороться с И. Хотя многие жители Средней Азии, особенно в сельской местности, до сих пор почитают потомков И., активной деятельности последние не ведут. По сути дела, ишанизм как самостоятельное социально-религиозное явление вытеснено на периферию общественной жизни среднеазиатского общества.

Лит-ра: *Г.А.Арандаренко*. Досуги в Туркестане. 1874–1889. СПб., 1889, 12–20; *Гейер*. Материалы, 62–82; *Н.Маллицкий*. Ишаны и суфизм // ТВ. 1898, 71–72; *Лыкошин*. Роль дервишей, 94–115; [*Наливкин и др.*] Краткий обзор, 23–24; *Саттархан*. К вопросу о мусульманских ишанах // Православный собеседник. Казань, 1895, № 3 (сентябрь), 72–91; *В.В.Бартольд*. Ишан // *Бартольд*. Соч., 6, 675; *Демидов*. Суфизм; *К.Нурмурадов*. Об ишанизме у туркмен // ЭО. 1995, 3, 93–100.

*С. А.*

**Каф** — в мусульманской космологии: название горы или горного хребта, окружающего землю, «как перстень палец», граница между мирами проявленным и непроявленным. Это — обитель великого ангела Каф, чьим именем она и названа. Аллах поставил его предводителем «распространяющих» ангелов (К. 77:3), о которых сообщается, что они расправляют свои крылья в стремлении к Божественному знанию, и наделил его властью над землей и движением земной коры. Идея К. восходит к древнейшим мифологическим константам, в частности к образу Мировой горы. Как принято считать, она заимствована из иранских преданий о Хара-березайти/ Элбурз, горе — жилище богов, находящейся на краю земли.

По описаниям одних авторов (Мутаххар б. Тахир ал-Макдиси/ал-Мукаддаси, Йакут ал-Хамави, Закарийа ал-Казвини, Ибн ал-Варди), в основании К. лежит зеленый изумруд, цвет которого отражается небом. По утверждению других, изумруд находится в основании скалы (*ас-сахра*) — опоры К., называемой также столбом (*ватад*): Аллах создал ее, чтобы укрепить землю. К. — Мать всех гор мира, связанных с ней подземными ответвлениями. Когда Аллах хочет наказать людей или разрушить какую-либо страну, то насылает землетрясение, приводя в движение один из ее отрогов. К. недоступна для людей, за ней живут *джинны*. Она — место обитания легендарной птицы Анка (в иранской традиции — Симург), существующей от начала мира. Туда, за ее мудрыми советами, приходили герои и цари древности, поэтому К., особенно в поэзии, называют «гора мудрости», «гора удовлетворенности».

По мнению ряда богословов, *сура* Каф имеет апокалипсическую направленность. В суфийской традиции буква *каф* символизирует Сокровенный мир (*'алам ал-гайб*): если провести аналогию между процессом порождения звуков человеческой речи в момент выдыхания воздуха из легких и творящим «дыханием Милостивого», более глубокие звуки пребывают в непосредственной близости от Божественной тайны (Ибн ал-'Араби).

В земной, не космологической географии К. соответствует Кавказской горной стране — барьеру мусульманского мира на севере, который остается, по мнению ряда авторов (Ибн Хурдадбих, Ибн ал-Факих, ал-Мукаддаси, а также анонима Худуд ал-'алам), исторической сценой Конца Света. Эта идея стала символом и в эсхатологических мотивах мусульманских проповедников — руководителей национально-освободительного движения на Кавказе (*шайха* Мансура, *имама* Шамиля, *шайха* Узун-*хаджжи* и др.). В их выступлениях звучало, что именно Главный Кавказский хребет положен охранительной преградой и вечным сборным местом «правоверных» народов и государств, а горцы призваны стражами и защитниками для ведения войны против «неверных», нападающих при приближении Судного дня все ожесточеннее. На протяжении веков сохранил свою жизненность и мифологический образ «стены», сдерживающей Йаджуджа и Маджуджа (Гога и Магога Книги Бытия, Книги пророка Иезекииля и Откровения Иоанна Богослова). В кораническом сказании о стене, залитой железом, говорится, что на пути Йаджуджа и Маджуджа, между двумя вершинами, ее воздвиг Зу-л-Карнайн. В тот день, когда «придет обещание Господа», стена обратится в прах (К. 18:93/92–98/97; 21:96). Большинство средневековых авторов отождествляли с враждебными людям персонажами кочевые народы, в частности скифов, чьи опустошительные походы в Переднюю Азию и на Ближний Восток защищала мощная многокилометровая система укреплений Дербента. В Зу-л-Карнайне видели и эпических царей Ирана, и Александра Македонского и других реальных и мифических героев и правителей. Согласно карачаевским преданиям, пророк Зу-л-Карнайн во времена пребывания на земле пророков, путешествуя по Востоку и проповедуя учение Мухаммада, защитил жителей некоего края

от «кровожадных и прожорливых соседей», низкорослых и с необыкновенно длинными бородами. Они прятались в замкнутом со всех сторон неприступными скалами месте. Единственный узкий проход Зу-л-Карнайн замуровал высочайшей стеной из сплава железа и меди. И до сих пор Йаджудж и Маджудж пытаются сокрушить преграду и отомстить «злому человечеству». Каждый вечер они останавливаются перед совсем уже тонкой перегородкой, но наутро находят стену в первозданном виде, поскольку они не следуют никакой религии, не знают имени Бога и не говорят: «Если Бог даст, завершим завтра». Перед Концом Света у Йаджуджа и Маджуджа появится предводитель по имени Аллах-Берси (Бог Даст), которому они предложат закончить оставшуюся работу на следующий день. Утром стена будет разрушена, и Йаджудж и Маджудж выйдут из ущелья «на беду всему человечеству».

Почитание гор и горных святынь занимает особое место в религиозно-культурной жизни кавказских народов. Поведение в горах регламентируется определенным ритуалом. С ним связаны культы «хозяев» гор (горных духов), богини-матери, предков, покровителей, а также система посвятительных и очистительных обрядов; до сих пор там совершают жертвоприношения, индивидуальные и коллективные моления. Прежде горы играли важную роль в определении времени года, суток. Почти в каждом селении были свои ориентиры — скала или вершина, «встречающая» первые лучи солнца и «провожающая» последние, на которую в определенный, один и тот же момент ложилась тень или из-за которой всходила луна. Так, в Ассинском ущелье Ингушетии таким ориентиром служила Арж Лоам/Аржлоам (Черная гора), а летом самым длинным считался день, когда солнце светило прямо на Мят Лоам/Мятлоам (Столовая гора). Отдельные горы являются родовыми, общенациональными и даже общекавказскими культовыми центрами. Например, каждый чеченский тайп, занимая конкретную территорию, имеет и свою родовую гору: беноевцы — Бенойн Лам, терлоевцы — Терлойн Лам, дишниевцы — Дишнийн Лам и т.д. В Абхазии наиболее устойчивая и последовательная традиция связана со священной горой Дыдрыпш-аныха (610 м над уровнем моря) у селения Ачандара Гудаутского района. Согласно верованиям, на ней пребывает один из представителей бога Анцва/Анцщюа — «земной пророк» (*апаимбар*) Дыдрыпш. У подножия горы имеется святилище, где прежде собирался Совет жрецов, ныне это национальная святыня абхазов. В рассказах о вершинах и живущих на них духах запечатлены необычайные небесные явления: грохот, вспышки огня, мерцающие огни и т.п.

В период утверждения ислама архаические воззрения были переосмыслены в новой традиции, а места поклонений освящались именем Пророка, «святых», проповедников, борцов и мучеников за веру. Так, еще до основания крепости Грозная (1818 г.) на Ханкальской горе/Жинан Барз («Холм Совещания») созывался общечеченский сход. Под влиянием поверья, будто некогда на этой горе жил «святой» Эвлия Жеми, а после ухода из «солнечного мира» он собирает там время от времени Совет «святых» *шайхов*, название ее было переиначено в Жеми Барз («Холм Жеми»); там же проводились суфийские радения. Известно, что Шамиль дважды в год проповедовал возле чеченского селения Центорой (от чечен. Ц'ени т'е — «чистое место»), на горе Кеташ/Кеттеш/Кхетча Корт («Гора Совещания»), почитаемой издревле. В народных преданиях отражены представления о взаимосвязи всех священных мест, «родственных» отношениях между ними и даже их единстве. Так, у абхазов древнейшее «святое» место Псху-аныха/Шьха-ныха/Аныха ду/Нал Куба на горе Бырдзышьха/Бырдзы Шьха высокогорной области Псху, в верховьях реки Бзыбь, считается братом-мусульманином, а Илырных/Илыр-аныха у селения Илори, близ Очамчир, — братом-христианином.

У аварцев и лакцев бытуют представления о покровителях охоты и зверей — могущественных духах, обитающих на горе Кьили/Киили Меэр («Седло-гора»). Невидимые, они не позволяют людям подняться на вершину, а на отваживающихся сбрасывают каменные глыбы: лишь избранные могут общаться с ними, и только им открывается дорога. В системе ислама эти духи воспринимаются как «святые» подвижники-*шайхи* (*будалаъал*, ед.ч. *будала*). В стихах Ибрагим-*хаджжи* ал-Уради (XVIII в.) они предстают в облике блаженных: летом одеждой им служат листья, ни холод, ни жажда их не тревожат, им «нет дела до питья и еды». Такой славой среди дагестанских священнослужителей (*андала*) увенчан *шайх* Ахмад, или Будала-Ахмад Согратлинский (середина XVII в.); вершина, у которой находился дом *шайха*, носит его имя — Будалаъ-Ахмадил рукъалъухъ.

На горе Шалбуз-Даг/Шалбуздаг (4142 м), священной, по поверьям народов Южного Дагестана и Азербайджана (она носит имя некоего *Шах* ал-Бурза, в начале VIII в. оказавшего помощь мусульманам в борьбе против хазар), на месте древних святилищ горных духов — *эренов* возникло святилище Эренлар/*пир*-Сулейман. Согласно преданиям, у подножия горы жил пастух Сулейман, после его кончины голуби подняли тело на вершину, тогда-то и открылась всем «святость» Сулеймана. На могиле праведника местные жители соорудили *пир* и обнесли его стеной из горного песчаника (высота 1,2 м, ширина 0,5 м, общая площадь 80 м$^2$). Выше по склону возведена мечеть Золотой Эренлар, которая отличается пышным убранством. Возле нее — священные камень (место для жертвоприношений) и родник. К мечети можно подойти, лишь поклонившись прежде *пиру*, — таково непреложное прави-

ло. Каждое лето, когда начинают таять снега, а также в канун мусульманских праздников в селение Микрах прибывают паломники, приводят жертвенных животных. С надеждой, что душа обретет покой, старики там каются в грехах, раздают милостыню; приходят туда и по завету умерших родственников. Выражение «идти на Эренлар/к Сулейману» означает безвыходность ситуации, крайнюю нужду: дух стараются не беспокоить мелкими просьбами, обращаются к нему исключительно в тех случаях, когда иные возможности исчерпаны (верующие взывают: «О, Эренлар, Шалбуз-Даг, Сулейман, помоги!»). За *пиром* тщательно ухаживают, любой из пришедших обязан поднять камень, упавший с ограды, и положить его на место. Рассказывают, каждую ночь, превращаясь в огонь, к *пиру* молнией мчится дух *шайха* Гаджи (*хаджжи*) Рамазана (его *мазар* находится в селении Штул Курахского района Республики Дагестан). Шалбуз-Даг считался и местопребыванием предков. Согласно легенде, пророк Мухаммад посетил эту гору во время «вознесения» (*ми'радж*), и на скалах сохранились следы его крылатого животного ал-Бурака. Семикратное восхождение и поклонение святыням Шалбуз-Дага приравнивается к совершению *хаджжа*.

На территории Азербайджана почитают свои, расположенные в горах священные места и святилища (*пиры* и *оджаги*): Илян-Даг/Иляндаг на реке Аракс близ г. Нахичевань (идти туда следует пешком), Хызыр Зинда на горе Бешбармак (Хызынский район), Хазарат-баба (Кубинский район), *пир* у селения Азых (Физулинский район), а также многочисленные *пиры* в Карабахе. У подошвы горы Джинках, к востоку от селения Куткашен (Нухинский район), находится «святое» место — следы, символизирующие путь проповедника ислама. По преданию, во время одного из походов сподвижник Абу Муслима, полководец Баба Рутен (якобы сын третьего «праведного» *халифа* 'Усмана), остановился и совершил молитву (*намаз*) на большом плоском камне Катыр-дирнаги. Благодатная сила размягчила камень, и на нем остались отпечатки рук и каблуков (*кош*) Баба Рутена, а также копыт его коня. Согласно письменным памятникам, некогда в периоды засухи местное население выбирало безгреховного юношу и посылало его на вершину Шах-Дага (4243 м), «ближе к Аллаху», с молитвой. Он должен был набрать в кувшин снегу, принести его, не ставя сосуд на землю, в Дербент и там вылить воду в море: море закипало, неведомо откуда слетались тучи, и «небесная вода» живила сухую землю.

Чудодейственной силой обладают и пещеры, и расщелины в горах. Если человек грешен, стоит ему войти в одну из расщелин, стены сразу же начнут сходиться и сжимать его до тех пор, пока он не покается; безгрешный пройдет беспрепятственно сквозь все расщелины. Наиболее знаменитые *пиры* в пещерах Азербайджана — Гурбан Кесилен Зачасы (Дастафюрский район), Асаф Кехф (Нахичевань), Аг-Кага и Кара-Кага (Кубатлынский район), Бенефша (Конагкендский район). Последний расположен на высоте около 800 м над руслом реки, и прежде чем начать подъем к нему, необходимо снять обувь. Бытует убеждение, что прикосновение губами к сталактиту и всасывание его влаги обеспечат паломнику силу и здоровье. Землю, взятую из пещер Шалбуз-Дага, смешивают с водой и дают больному для исцеления. В перечне ритуалов, которые должен совершить каждый житель-ши'ит Дербента в последнюю среду (ахир чершенбе) года в надежде на благополучие в будущем, значился и такой: верующему надо было спрыгнуть с верхней части пещеры Сорок Девиц, расположенной недалеко от северной стены дербентской крепости (согласно преданию, в ней скрылись сорок девушек от преследования сорока юношей), после чего совершить у этого «святого» места жертвоприношение.

Среди даров, оставляемых у *пира*, — сласти, деньги; там возжигают огонь, бросают камешки, как бы сбрасывая с себя все плохое, приносят в жертву животных (чаще баранов и петухов). Когда дают обет принести жертву на *пире*, жертвенную пищу (*назир*), по обычаю, предлагают отведать всем присутствующим: «Назири гайтармаг олмаз» — «От жертвенного дарения отказываться нельзя».

Особенно же почитаем всеми кавказскими народами Эльбрус (общепринятой этимологии топонима пока нет), окруженный множеством мифов, легенд, сказаний, — вулканический горный массив (западная вершина 5642 м, восточная — 5621 м), возносящийся в междуречье Баксана и Кубани. Он известен и под другими названиями: Джинн Падишах/Повелитель *джиннов* (турки), Орфи Туб/Гора Пребывания Блаженных (абхазы), Ошхамахо/Гора Счастья (кабардинцы), Минги Тау/Вечная Гора, Гора Тысячи Гор, Шад Тау/Гора Радости (балкарцы и карачаевцы). Примечательно, что в балкаро-карачаевской мифологической картине мира Земля ограждена цепью гор Къаф / Къан Таула/Ограждающие Горы, Горы-Ограда. Согласно древним верованиям, Эльбрус — жилище богов. В одном из мифологических сказаний чеченцев и ингушей говорится, что именно на его хребты «в скорлупе с сияньем золотым» опустился бог Ц'у/Ц'ув — «сердечная ось мира» — со своей «дорогой» Суй Азной. И именно у его подножия Творец дозволил селиться первым людям. С Эльбрусом связаны сюжеты о герое-богоборце (в частности, о Насрен-Жаче адыгских нартских сказаний, об Амиране тушинских и кахетинских легенд и др.) и об источнике Живой воды, или Озере Бессмертия, спрятанном в седловине между двумя вершинами. В эпосе балкарцев и карачаевцев нарт Карашауай и его конь Гемуда непобедимы и, не старея, живут вечно: когда иссякают силы, они пьют волшебную воду.

Кабардинское предание «Дух Горы-Великана» предостерегает: «Великий пророк Мухаммад» строжайше запретил мусульманам пить воду из этого источника, ибо это жгучие слезы гордого Джинна — Духа Зла, прикованного к вершине Эльбруса «Великим богом Тхьэ/Тха». В фольклоре распространены и сюжеты о Нухе/Ное, ковчег которого остановился на Эльбрусе. Считается, если перед Новым годом отправиться на поклонение к священной горе, то удача будет сопутствовать во всем. Эльбрус — традиционное воплощение Космоса: гребень, похожий на седло, — и вершина Земли, и ступенька к Небу, и само Небо. Согласно поверьям, этот древний потухший вулкан перед Концом Света вновь «заговорит».

Мифоэпические традиции народов Кавказа высвечивают представления о горе как этическом ориентире — мире идеала и целостности, своеобразной направляющей духовного становления эпического героя. Кроме того, линия, соединяющая подножие с вершиной, — это и земной путь человека как составная бесконечности. Древние образы и идеи остаются значимыми и в современных реалиях: изображение гор характерно для государственной символики кавказских республик. Так, наряду с исламской символикой (зеленый цвет) на гербах Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республик представлен Эльбрус, на гербе Республики Ингушетия — Мят Лоам/Мятлоам/Столовая гора и Баш Лоам/Башлоам/Казбек.

Лит-ра: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийа). СПб., 1995, 135, 209, 267; *М.Алейников*. Карачаевские поверья о кончине века, пришествии Таджала и Страшном суде // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1883, № 24, 3–4, № 25, 3–4; *З.И.Ямпольский*. Пиры Азербайджана // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960, вып. 8, 223–227; *Л.Х.Акаба*. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979, 93–118; *она же*. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984, 77–116; *М.А.Агларов*. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984, 36–42; *Г.А.Гаджиев*. Шалбуздаг — гора святая? // Наука и религия. М., 1985, № 5, 16; *он же*. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991, 161–163; *М.Ч.Джуртубаев*. Древние верования балкарцев и карачаевцев (Краткий очерк). Нальчик, 1991, 189, 212; *Ю.М.Тхагазитов*. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994, 13–15, 20, 24; *А.Крылов*. Дыдрыпш-ныха — святилище абхазов // Азия и Африка сегодня. М., 1998, № 6, 55–58, № 7, 54–56; *M.Streck* — *[A.Miguel]*. Kaf. //EI, NE, IV, 400–402.

*Дж. М.*

**Качаев, Омахан** (Ума-*хан*, первая половина XIX в. — 1900) — лакский поэт-мистик. Литературный псевдоним — Дарвиш. Родом из Кумуха (Дагестан), из семьи наследственных военачальников Кази-Кумухского ханства. Прадед К.О., Кача, известен как герой, участвовавший в сопротивлении персидскому завоевателю Надир-*шаху* (1736–1747); дед слыл мудрецом и пользовался высоким авторитетом среди земляков; отец — Закарья — был крупным землевладельцем. В доме хранилась фамильная библиотека — учебники риторики, *диваны* Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри, Камала Ходжанди, Хафиза, Физули, «Месневи» Джалал ад-дина Руми, «Ихйа’ ‘улум ад-дин» ал-Газали, труд крупнейшего арабского философа-мистика Ибн ‘Араби «ал-Футухат ал-маккийа». К. О. получил богословское образование. Рассказывают, что в столкновении между Качаевыми и враждовавшим с ними семейством К. О. (в возрасте 12 лет) убил человека, сам же, получив кинжальное ранение, остался хромым и со шрамом на лице. Через несколько лет, перед тем как совершить *хаджж*, он пришел к кровникам, и состоялось примирение. После двухгодичного странствия К. О. вернулся в Кумух. Позже он был обвинен в причастности к восстанию 1877 г. и выслан в Усмань (ныне — Липецкая область), где провел два года. Там К. О. встал на путь мистицизма, однако неизвестно, кто именно был его наставником. Своими духовными учителями он называл *имама* ал-Газали (ум. в 1111 г.) и ‘Абд ал-Кадира ал-Гилани (ум. в 1166 г.) — эпонима братства ал-кадирийа, что дает основание считать К. О. последователем учения этого братства.

К. О. вел аскетический образ жизни, совершал сорокадневный обряд уединения (*халва*), постился весь год, за исключением праздников *ураза-байрам* и *курбан-байрам*. Писал прозу на арабском языке и стихи — на лакском. Еще будучи в ссылке, К. О. составил сборник, который переписал в семи экземплярах и послал в Дагестан своим четырем сыновьям и трем дочерям.

Для произведений К. О. характерны как типологическая общность с тюркско-арабо-персидской стихотворной традицией, так и индивидуальное своеобразие: *газели* написаны силлабическим белым стихом с введением *редифа*. Часть их вошла в народное песенное творчество. Мотивы отшельничества, небрежения к миру — главное в творчестве К. О., наряду с ними звучат и темы тоски ссыльного поэта по родине, мужества, человечности, любовной лирики. Насыщенность содержания, отточенность мысли сближают его поэзию с народным жанром афоризма.

К. О. похоронен на фамильном кладбище в Кумухе. Два рукописных сборника «Диван Дарвиша» хранились у его правнука, списки его произведений имеются в частных собраниях. В научной литературе личность и творчество К. О. остаются малоисследованными.

Лит-ра: *А.Гусейнаев*. Суфизм и творчество Омахана Качаева // НАА. 1968, № 3, 97–105.

*Дж. М.*

**Каяев, Али** (1878–1943) — один из крупнейших мусульманских педагогов-просветителей (араб. *мударрис*) и ученых-энциклопедистов Дагестана конца XIX — первой половины XX в. Отчество — Ибн ʻАбд ал-Хамид, *лакаб* — Дамир ʻАли (от араб. глагола *дамура* — «быть худым, уменьшаться», прозван так за небольшой рост), *нисба* — ал-Гази-Гумуки ад-Дагустани. Родился в селении Кумух (иначе Гази-Гумук) Лакского округа Дагестана в семье свободного общинника (*уздень*), по профессии оружейника. В 7 лет лишился отца, убитого грабителями в Закаталы. Мать К. А. была выдана родственниками замуж в другое селение. Мальчик воспитывался в доме тетки по отцу Нажават.

В 80–90-е гг. он получил хорошее мусульманское образование в примечетных школах (*мадраса*) Нагорного Дагестана. Изучил грамматику арабского языка, риторику, логику, *тафсир*, *хадисы*, право (*фикх* шафиʻитского толка), а также основы математики, астрономии и других светских наук. Его учителем был сначала Гази, сын *сайийд*-Хусайна ал-Гази-Гумуки, затем известные дагестанские *мударрисы* Халил ал-Карахи, Джабра'ил-*эфенди* ал-Хотоди, Мирза-*кади* ал-Балхари, Муртада-ʻАли ал-Кудали, *шайх*-ʻАли ас-Сугури (из селения Согратль). В 1899 г. К. А. снял для *мударриса* ʻАбд ар-Рахмана, сына ʻАбд ал-Ваххаба, копию с арабской хроники Мухаммад-Тахира ал-Карахи «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах» (наряду с другими списками сочинения она послужила основой для издания рукописи А.М.Барабановым под редакцией И. Ю. Крачковского в 1946 г.). В 1900–1905 гг. по приглашению ʻАбд ар-Рахмана работал учителем *мадраса* в Астрахани.

В 1905 г. он переехал в Каир и до 1907 г. продолжал образование в университете ал-Азхар. Еще в Дагестане К. А. познакомился с работами идеологов реформаторского течения в исламе (*ал-джадидийа*) Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада ʻАбдо и Рашида Риды и увлекся их идеями. По непроверенным сведениям, в Каире К. А. сотрудничал в журнале ал-Манар, редактором которого был Рашид Рида. В 1908 г. переехал в Стамбул, намереваясь продолжить там научную работу, но был арестован и выслан в Россию за радикальные религиозные взгляды.

Вернувшись на родину, открыл в 1908 г. *мадраса* в селе Гунделен Кубанской области (ныне Карачаево-Черкесия), где впервые на Кавказе реформировал систему мусульманского образования, переориентировав его на изучение права (*ал-фикх*), истории и курса светских наук (математики, астрономии, естествознания). В 1913 г. К. А. переехал в центр Дагестанской области — г. Темир-Хан-Шуру (ныне Буйнакск), где открыл *мадраса* и работал в ней до 1918 г. У К. А. учились известные представители либерально-демократической интеллигенции Дагестана начала XX в. — М.Алиев, Г.Гитинаев, К.Закуев, И.-Х.Курбаналиев, Г.Саидов, М.-Д.Шамхалов и др. Его учеником был крупный дагестанский ученый советского времени М.-С.Саидов. Когда в марте 1918 г. в Дагестане началась гражданская война, К. А. с семьей перебрался в Кумух, где в 1918–1928 гг. руководил крупнейшей в районе *мадраса* при соборной мечети, в которой было около 300 учащихся. Здесь он продолжил реформу преподавания, значительно расширив круг изучаемых дисциплин. В их число были введены химия, физика, алгебра, геометрия, география, естествознание, астрономия, родная история и лакский язык. По уровню образования его школа не уступала мусульманским университетам начала XX в. в России и за ее пределами.

По темпераменту К. А. не был кабинетным ученым. Он живо интересовался общественно-политической жизнью в мире, России и на Кавказе. Обладая ярким публицистическим талантом, сотрудничал в мусульманской периодике либерально-демократического направления. С 1913 по март 1918 г. он редактировал в Темир-Хан-Шуре газету на арабском языке Джаридат Дагистан, которую издавало «Общество просвещения туземцев-мусульман» Б.Саидова. При нем она стала рупором мусульманского просветительства и джадидизма. Сотрудничал также в выходивших в 1917–1918 гг. на лакском языке газетах Илчи («Вестник») и Чанна цʼуку («Звезда»). К. А. приветствовал Февральскую революцию 1917 г., увидев в ней начало освобождения народов Кавказа от царского колониального режима. Благодаря популярности в демократически настроенных мусульманских кругах он был избран в Дагестанский областной совет, а в январе 1918 г. — в его Исполком. Однако уже в марте 1918 г. вышел из правительства, когда к власти в области пришло крайне правое крыло мусульманской партии во главе с личным врагом К. А. *шайхом* Наджм ад-дином из селения Гоцоб (=Наджмуддин Гоцинский).

После того как Кавказ пережил сначала «белый», а затем «красный» террор, К. А. разочаровался в революции. Уже весной 1918 г. он перестал участвовать в общественной жизни Дагестана. Бóльшую часть времени проводил в Кумухе, занимаясь преподаванием, научной и писательской работой. Кроме того, в 1918–1925 гг. К. А. служил председателем (*кади*) шариʻатского суда Кумуха. В 1928 г. по приглашению правительства Дагестана, в котором были бывшие ученики и знакомые К. А., он переехал в Махачкалу, устроившись на работу в Республиканский краеведческий музей. В 1928–1930 гг. много ездил по горным районам ДАССР, собирая материалы по истории и этнографии горцев.

Сталинские репрессии, обрушившиеся на покровителей К. А., не обошли и его самого. В первый раз он был арестован НКВД в 1930 г. по обвинению в «контрреволюционной деятельности» и сослан на 5 лет на Южный Урал. В 1934 г. его досрочно освободили по

ходатайству председателя Совнаркома ДАССР Дж.Коркмасова и секретаря Дагобкома ВКП(б) по идеологии Ю.Шовкринского, близко знавших К. А. В том же году К. А. стал сотрудником НИИ Дагестана в Махачкале. В эти годы он продолжал собирать материалы по дореволюционной истории Дагестана, много переводил с арабского, фарси, турецкого, ездил по горным селениям Дагестана, работал в НИИ Тбилиси и Москвы. В 1938 г. последовал второй арест. Он был обвинен в связях с «врагом народа» Дж.Коркмасовым и в шпионаже в пользу Турции. В феврале 1940 г. был сослан по приговору ОСО при НКВД СССР на 5 лет в Казахстан. В ссылке работал сторожем при бане. В 1943 г. К. А. заболел тифом и скончался (21.XII) в г. Георгиевка Семипалатинской области. Был похоронен на местном русском кладбище. Место, где находилась могила К. А., не известно. В середине 60-х гг., как большинство других незаконно репрессированных, К. А. был посмертно реабилитирован.

К. А. оставил огромное литературное и научное наследие на арабском, турецком и лакском языках. До сих пор оно полностью не собрано и не описано. Из его работ, написанных при Советской власти, изданы только отрывки. Некоторые из них перевел на русский язык его сын ‘Абд ал-Маджид (Абдулмеджид, ум. в 1989 г.). Многое пропало при арестах К. А. Только в 1938 г. сотрудники НКВД изъяли 7 объемистых папок с рукописями. Обнаружить их в архивах КГБ не удалось. Первые принадлежащие его перу работы напечатаны в начале 10-х гг. в типографии М.Мавраева. Это — учебники по истории Дагестана (ал-Хикайат ал-мадийа би-лисан Гази-Гумук — «Рассказы о прошлом на лакском языке») и астрономии (ар-Рисала фи-л-хай’а ал-джадида би-лисан Гази-Гумук — «Трактат по новой астрономии на лакском языке»). В 1913–1930 гг. К. А. написал ряд трудов по естествознанию, лексикографии (*лугат*), хадисоведению, истории и литературе народов Дагестана, десятки небольших статей на естественнонаучные, гуманитарные и педагогические темы. Основные из них: «Физическая география» (дата неизвестна, на лакск. яз.), «Стрела, пронзившая глотку безбожника» (на араб. яз., начало 20-х гг.), а также написанные по заказу дагестанского правительства аш-Шари‘а ал-исламийа (1926 г.?) и «История Гражданской войны» (на лакск. яз., 1924–1935 гг.). Крупнейшие работы К. А. 1930–1943 гг. (на араб. и лакск. яз.) — «Материалы по истории Дагестана», «Тарикат в Дагестане», «Материалы по языку и истории Дагестана», «Толковый словарь лакского языка», «Сравнительный словарь лакского, даргинского и аварского языков» (не окончена). Тогда же составлены «Биографии дагестанских ученых» (на тур. яз.). Последняя его работа, «Материалы по языку и истории лаков», завершена в ссылке в 1942 г. и передана сыну Наджм ад-дину. Эта и бóльшая часть других рукописей К. А. хранятся ныне в частном архиве его внука Ильяса, сына ‘Абд ал-Маджида Каяева в г. Буйнакске. Работы К. А. имеются также в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии в Махачкале.

Основные издания (помимо упомянутых) сочинений К. А.: О библиотеках в Дагестане // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 48–51; Разгром Надиршаха в Дагестане // Наш Дагестан. Махачкала, 1992, 161; Хазары // Там же. 1994, 167–168; Две разные ориентации // Там же. 1994, 169–170.

Лит-ра: *Ю.В.Меджидов, М.А.Абдулаев.* Али Каяев. Махачкала, 1968, 2-е изд. 1993; *М.А.Абдулаев.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М., 1987, 130, 141–144.

*В. Б.*

**ал-Кикуни** — под этой *нисбой* известны два «святых» *шайха* братства накшбандийа из аварского селения Кикуни (Гергебильский район Нагорного Дагестана), мавзолей которых находится в Турции. Мухаммад-Хаджияв б. ‘Усман ал-К. ад-Дагистани ал-Мадани (1835-36–1913-14) еще в Дагестане стал *шайхом* братства (*тарика*) накшбандийа, прославился как автор трудов по шафи‘итскому толку *фикха* и сочинений о *тарика*, приобрел многочисленных учеников (*муридов*). Он участвовал в восстании 1877 г., затем долго скрывался в горах, был арестован русскими властями в сентябре 1889 г. и в октябре того же года сослан на вечное поселение в Иркутск. Однако уже в 1893 г. *муриды* устроили ему побег. В том же году он вместе со своим племянником Шараф ад-дином (Шерапуддином) б. ‘Абд ар-Рашидом ал-К., учениками и односельчанами нелегально переправился в Стамбул.

Благодаря личному знакомству с *султаном* Абдул-Хамидом II (1876–1909) Мухаммад ал-Мадани ал-К. смог выбрать в Анатолии удобное место для поселения. В 1894 г. он основал деревню Решадия (ныне Гюнейкой), где и поселился вместе со своими родственниками, Шараф ад-дином ал-К. и 15 семьями односельчан. Сегодня здесь живут около 350 семей потомков *мухаджиров* из аварцев, арчинцев, андийских народов (каратинцев) и даргинцев. В Турции Шараф ад-дин ал-К. женился на дочери Мухаммада ал-К. — Умм Кулсум, стал учеником (*муридом*) своего дяди, получил от него разрешение стать *шайхом* и наставником (*устаз*) братства, приобрел многочисленных *муридов* из числа дагестанцев-*мухаджиров*, многие из которых переселились в Анатолию, привлеченные письмами-воззваниями обоих *шайхов*. Здесь он написал ряд трудов по *фикху* и этике накшбандии, получивших немалую известность у мусульман на Ближнем Востоке и на Северном Кавказе. Шараф ад-дин ал-К. поддерживал тесные связи с султанским домом, установленные еще Мухаммадом ал-К.

Мавзолей (тур. *türbe*, от араб. *турба*: «могила», «мавзолей») Шараф ад-дина и Мухаммада ал-К. стоит посреди большого, заросшего деревьями кладбища конца XIX–XX в., на холме над селением Гюней-кой, в 5 км от берега Мраморного моря. Относится к г. Ялова одноименной области (*вилаета*). Это просторное здание с пологой четырехскатной крышей, прямоугольное в плане, 12×15 м, высотой 6 м. Снаружи и изнутри мавзолей облицован сероватыми мраморными плитами с прожилками лилового цвета. Сбоку в западной стене здания вход с дверью из толстого стекла, а слева от него большое окно размером 2×0,5 м. Внутри усыпальницы два ряда могил первой половины XX в., 6 — в дальнем ряду и 5 — в ближнем. Принадлежат самим *шайхам*, их сестрам, дочерям и сыновьям. Это стелы шириной около 50 см, высотой 1–1,8 м, характерной для дагестанских и турецких надгробий XIX–XX вв. прямоугольной формы с полукруглым или треугольным навершием. Пол мавзолея выложен мраморными плитами, поверх которых постелены зеленые ковровые дорожки.

Свой современный вид мавзолей получил после реставрации в середине 60-х гг. Первоначально на его месте стояла скромная усыпальница (*худжра*) над могилой Мухаммада ал-Мадани ал-К. *Худжра* сильно пострадала во время гражданской войны в 1920 г., когда Гюней-кой сожгли греческие войска. Была восстановлена в 1923–1924 гг.

На хорошо сохранившемся надгробии *шайха* Мухаммада — арабская эпитафия, вписанная черной тушью в девять белых картушей на красном фоне. Она характеризует его как «выдающегося из современных накшбандиев... переселенца (*мухаджир*) и борца за веру (*муджахид*)... исключительного и редкостного ученого (*'алим*)». Дата смерти не указана. Кроме этой надписи только две эпитафии в мавзолее написаны по-арабски, наиболее поздняя — над могилой «мальчика Гази-Мухаммада» (ум. в 1929-30 г.). Остальные надписи в соответствии с языковой реформой, проведенной в кемалистской Турции в 1928 г., составлены на турецком, с указанием года рождения и смерти, большинство — в латинской графике.

Шараф ад-дину ал-К. принадлежит мраморное надгробие в заднем ряду с белой звездой и полумесяцем на красном фоне со вписанным в него именем Зайн ал-'абидин б. Шараф ад-дин. В стелу вмонтирована бронзовая доска размером 0,4×0,8 м со стандартными славословиями Аллаху, покойному, именем *шайха*, полученной им в Турции фамилией (Bingöl), датами рождения (3 *зу-л-ка'да* 1292/1 декабря 1875 г.) и смерти (27 *джумада ал-ула* 1355/15 августа 1936 г.).

Несмотря на запрет в республиканской Турции в марте 1924 г. суфийских братств, искоренить *тарикаты* и культ «святых» не удалось. Среди *'улама'* и простых мусульман сохранилось почитание «святых» *шайхов* из Гюней-кой. Две трети жителей Гюней-кой, мужчины и женщины, считают себя последователями (*муридами*) Шараф ад-дина ал-К., которого здесь по-аварски зовут *устар дада* (отец-наставник). Мухаммад ал-Мадани ал-К., известный у потомков дагестанских *мухаджиров* под именем *к'удияб шайх* (аварск. «старший *шайх*»), также почитается «святым». У их усыпальницы ищут исцеления больные и бесплодные женщины. На праздники *ураза-байрам* и *курбан-байрам* поклониться ей приходят не только жители села, но и мигранты из него, живущие в Ялове, Бурсе, Стамбуле и других городах Турции. Потомки дагестанских *мухаджиров* из разных областей Турции, отправляясь в *хаджж*, сначала совершают паломничество (*зийара*) в Гюней-кой. Каждую пятницу в деревню приезжает до 50 автобусов с паломниками. В 90-е гг. среди них появились дагестанцы.

Лит-ра: *Гайдарбеков*. Хронология, XIV; *А.М.Магомеддадаев*. Дагестанская диаспора в Турции и Сирии (генезис и проблемы ассимиляции). Автореф. канд. дис. Махачкала, 1996; *М.М.Магомедханов*. Дагестанцы в Турции. Махачкала, 1997, 58–59, 72–76, 90; *S.Erel*. Dagistan ve dagistanlılar. Istanbul, 1961, 250.

*В. Б.*

**Кимийа-йи са'адат** («Эликсир счастья») — первое персоязычное сочинение Абу Хамида Мухаммада б. Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111), написанное ориентировочно между 1102 и 1006 гг. Эта работа — одна из немногих, созданных автором на персидском языке, и стоит в ряду первых персоязычных трудов суфийской ориентации, вышедших из-под пера религиозных авторитетов мусульманского мира. По своей популярности среди населения иранского этнолингвистического региона К. с. может сравниться с первым персоязычным сочинением по суфизму Кашф ал-махджуб («Открытие скрытого завесой») 'Али б. 'Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1077 гг.), а по числу списков, дошедших до наших дней, и переизданий, продолжающихся поныне, значительно превосходит его: в любом более или менее крупном рукописном собрании имеется, как минимум, 3–4 рукописи сочинения. Этот феномен объясняется не только известностью и авторитетом автора, но и доступной манерой изложения К. с., а также реально начавшимся при Саманидах (875–999) и продолжившимся в XI–XII вв. процессом снижения значимости и влияния арабского языка и возрождения персоязычной культурной традиции [в частности, сочинения Рудаки (ум. в 940-41 г.), Фирдоуси (934–1020)]. Кроме того, даты переписки, приводимые для рукописей сочинения в каждом из известных рукописных каталогов, указывают на постоянный «повековой» спрос на К. с. начиная с XII в. и по сей день, что говорит о его востребованности интеллектуальным рынком в пределах иран-

ского этнолингвистического региона и даже много шире.

К. с. появляется незадолго до начала становления многих суфийских братств, оформлявшихся на базе суфийских школ. Таковой является, например, школа хᵛаджаган, основатель которой, ʻАбд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), как считается, разработал восемь принципов духовно-религиозной жизни школы, положенные затем в основу духовно-религиозной практики братства накшбандийа. Баха' ад-дин Накшбанд (1318–1389) в дополнение к ним ввел еще три положения. Однако текст К. с. так или иначе дает формулировку большинства принципов накшбандийа-хᵛаджаган, хотя и не всегда так лаконично, как это сделал Кашифи Ваʻиз — автор основного агиографического сочинения накшбандийа-хᵛаджаган (XII — начало XVI в.) Рашахат ʻайн ал-хайат («Капли из источника вечной жизни»). Прямые заимствования из К. с. (иногда без ссылок на автора) можно обнаружить в трудах *шайха* накшбандийа Мухаммада Парса (1345–1420), например в его Рисала-йи кудсийа, Тахкикат и др.

Существует утвердившееся мнение, будто К. с. по содержанию дублирует самое известное сочинение ал-Газали Ихйа' ʻулум ад-дин или является его сжатым переложением на персидский язык. Такое суждение о К. с. не вполне корректно и основано на поверхностном взгляде на оба произведения. Как показывает более углубленный анализ текстов, К. с. представляет собой вполне самостоятельное сочинение, на что и сам автор прямо и не раз указывает в К. с. Наиболее существенное отличие К. с. от Ихйа' ʻулум ад-дин — наличие в К. с. «науки откровения» (*ʻилм ал-мукашафа*), представленной в четырех первых главах — показателях покорности перед Богом (*ʻунван-и мусалмани*), которые ошибочно рассматриваются в качестве предисловия к четырем столпам (*аркан*).

Самые ранние из каталогизированных списков К. с. сохранились лишь во фрагментах, один из которых (первая половина XII в.) хранится в коллекции СПбФ ИВ РАН, другой (вторая половина XII в.) — в Национальной библиотеке Египта. Наиболее ранние полные списки сочинения можно найти в Библиотеке Британского музея и в собрании ИВ АН РУз в Ташкенте. Двухтомное научное издание текста К. с. было впервые осуществлено в 1975 г. в Иране ныне покойным Хусайном Хадивджамом. С тех пор это издание книги переиздавалось там семь раз.

В Европе и США сочинение не раз переводилось на английский и немецкий языки, однако всегда — не с языка оригинала. Исключением является последний перевод на английский язык, подготовленный к изданию в г. Эдинбурге проф. К.Хилленбрандт.

К сожалению, творчество ал-Газали вообще весьма скудно отражено в отечественном востоковедении. Из его многочисленных произведений на русский язык еще в советский период переводились избранные главы Ихйа' ʻулум ад-дин, ал-Кустас ал-мустаким (В.В.Наумкин), ал-Мункиз мин ад-далал (А.В.Сагадеев) — с арабского языка, «Ответы на вопросы, предложенные ему» (А.И.Рубина) — с древнееврейского языка. Большинство же работ ал-Газали остаются terra incognita как для отечественной науки, так и для российского читателя, что относится и к К. с., полный перевод которого на сегодняшний день отсутствует.

Лит-ра: *М.Парса*. Тахкикат. Рук. СПбФ ИВ РАН, С-2133, 93а; *Кашифи Ваʻиз*. Рашахат, 21–26; *М.Парса*. Рисала-йи кудсийа // Макамат-и хᵛаджа Накшбанд. Бухара, 1910, 91–92; *ʻАли ибн Осман ибн Аби ʻАли ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави, Абу-л-Хасан*. Раскрытие скрытого завесой / Изд. В.А.Жуковский. Ленинград, 1926; *al-Ghazali*. Kimiya, 2, 11–116; *Абу Хамид ал-Газали*. Ответы на вопросы, предложенные ему / Пер. с древнеевр. А.И.Рубина // Из истории, 196–211; *Абу Хамид ал-Газали*. Избавляющий от заблуждения / Пер. с араб. А.В.Сагадеева // Из истории, 211–266; *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' ʻулум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980; Alchemy of Happiness, by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher / Transl. by H.A.Homes. Albany; N. Y., 1873; *Badawi*. Les oeuvres, 172–178; *G.F.Hourani*. The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS, 79, № 4, 1959, 225–233; *H.Ritter*. Das Elixir der Glückseligkeit. Düsseldorf–Köln, 1989; The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali / Tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. Armonk, N. Y., L., 1991; *А.Хисматулин*. О сочинении «Эликсир счастья» Абу Хамида ал-Газали ат-Туси // Страны и народы Востока. СПб., 1998, XXX, 204–228.

*А. Х.*

**КИСТЫ** (кистины, кисти, кити) — этническая группа нахов, проживающая в Панкисском ущелье Ахметского района Республики Грузия. Наиболее раннее упоминание этнонима — в «Армянской географии» Анания Ширакаци (VII в.) (кусты, кистк) и грузинской хронике XIII в. (кишты). В русских источниках XVIII–XIX вв. он заимствован из грузинской историографии, где термин К. употреблялся и как общее название вайнахов, и как узкоэтническое понятие, обозначающее ингушей — жителей ущелья по рекам Кистинка и Армхи и чеченцев — жителей верховьев реки Чанты-Аргун.

В настоящее время К. проживают в селениях Джоколо, Дзибахеви, Дуиси, Омало, Шуа-Халацани, Земо-Халацани, Биркиани, Хораджо, Чхатана. Чеченцы и ингуши называют их гуржиехар нохчий/вайнах — «грузинские чеченцы/вайнахи». Кистинский диалект чеченского языка представляет собой совокупность сельских говоров: джокойского, дуисского, омалойского. Часть К. — христиане, часть — исповедуют суннизм шафиʻитского толка (*мазхаба*).

Согласно литературным и архивным материалам, переселение чеченцев и ингушей в

Панкиси относится к XVIII–XIX вв. Среди них были как мусульмане, так и приверженцы традиционной религиозной системы, центральное место в которой занимал культ Великого Бога — Воккха Дела (Дяла, Диела, Диели, Дээл; с утверждением ислама теоним осмысливается как одно из Божественных имен). В 1866 г. «Общество по восстановлению православного христианства на Кавказе», учрежденное российскими властями в 1860 г. в Тифлисе, пыталось рекрутировать священнослужителей из среды К., приступило к строительству духовных школ, для распространения грамотности, и церквей (в частности, в селении Джоколо; в конце XIX в. в нем жили 187 христиан и 18 мусульман). Как и в других горных районах, христианизация населения принимала порой насильственные формы. Одновременно вели свою работу и мусульманские проповедники из Чечни, Ингушетии, Дагестана, Азербайджана. Так, преподавание арабского языка детям начал вводить прибывший в селение Дуиси (наиболее многочисленное из кистинских селений) *мулла* из Караджала (ныне — Телавский район Республики Грузия). В 60-х гг. XIX в. учение кадиритского *шайха* Кунта-*хаджжи* нашло отклик и среди К., некоторые под его влиянием встали на путь мистицизма. В 1898 г. началось возведение мечети (*меджиг*) в Дуиси (546 чел. в конце XIX в.: 47 христиан и 499 мусульман; общая численность К. на 1901 г. — 1352 чел.). Запрет на продолжение работ со стороны начальника Тианетского уезда, в административные границы которого входила тогда территория Панкиси, повлек вмешательство *муллы* Бакан-*оглы* из селения Белоканы (ныне — Белоканский район Республики Азербайджан) и *муфтия* Кавказа. В 1902 г. (или 1905 г.) мечеть была воздвигнута, строителем ее был пшав И.Кистишвили из селения Кварел-Цкали.

К. сохранили память о братьях Хангошвили — проповедниках ислама — Гебиша, Ахига и Нонги из селения Дуиси. Рассказывают, старший, Гебиша, совершил *хаджж*, по возвращении ревностно занялся религиозной деятельностью. Братья пригласили из Чечни сначала ученого-богослова Ваата, а после его кончины — *муллу* Курмахама. Прожив в Панкиси около десяти лет, последний вернулся на родину. Затем был приглашен лезгинский *мулла* Курбан; женившись на кистинке, он остался в селении Дуиси. С 1905 г. там служил чеченский *мулла* Тавсолта. В 1909 г. из Азербайджана прибыл накшбандийский *шайх* Ис-*эфенди* (‘Иса-*шайх*), собравший вокруг себя учеников и возглавивший братство. Он умер в 1920 г. в селении Дуиси. Последователи собирались в комнате своего наставника: мужчины вечером, с четверга на пятницу, женщины — в полдень по пятницам.

После установления Советской власти в Грузии (в 1921 г.) мечеть в селении Дуиси была закрыта. В восстановлении и поддержании влияния братства кадирийа значительную роль сыграл Мачиг Мачаликашвили из селения Дуиси. Вернувшись из Ингушетии в 1927 г., он основал новую общину. В 1928 г. чеченский *шайх* Аду создал отдельную ветвь (*вирд*): во время радений стали использовать барабан, было введено в норму ношение бороды, а также белых шапок. После отъезда *шайха* в Чечню *вирдом* руководил его преемник — местный *мулла* Керим Дуишвили. *Мюриды* собирались каждое воскресенье в той комнате, где останавливался *шайх* Аду. В 1969 г. за счет верующих мечеть была восстановлена, в ней снова стали совершать суфийские ритуалы (после нормативного богослужения; женские радения проходят под открытым небом). Религиозные гимны (*назм*) исполняются как на арабском, так и на кистинском языках.

Непременный атрибут руководителей (*тхьамд*) накшбандийских и кадиритских *вирд*ов и их заместителей (*туракх*) — четки, чаще из 99 бусин (иногда встречаются и из 999 бусин — *сюлхьанаш, солхьанаш*). Сотая бусина, с которой начинается пересчет молитв, называется *мулла* и по сравнению с другими имеет более удлиненную форму. Каждая 33-я бусина отделена двумя отличающимися по размеру бусинами *муталим* (от араб. *мута‘аллим* — «ученик»). Правила индивидуального пересчета восхвалений у приверженцев накшбандийа и кадирийа различны. Первые считают четки один раз в день, молитвы возносят поименно всем почитаемым ими авторитетам, начиная с пророка Мухаммада. Вторые отсчитывают по 200 молитв: первая сотня посвящается Пророку, Учителю (*устаз*) Кунта-*хаджжи* и всем «святым» и *шайхам* от Мухаммада до Кунта-*хаджжи*, вторая сотня — Пророку, *устазу*, отцу и матери совершающего молитвы.

Мусульманская обрядность тесно переплетена с древними традициями К. Это проявляется и в повседневной жизни, например, на уровне обычаев приветствия. Гость, заходя в дом, здоровается первым: если его встречают мужчины, он приветствует их по-арабски, если женщины, то по-кистински. Мужчины отвечают по-арабски и по кистински. Обращаться к женщине на арабском не принято.

Из мусульманских праздников К. отмечают день окончания поста (*маарх дастар*) и праздник жертвоприношения (*г’урба де*). У К. принято посвящать жертву одному из членов семьи. Обычно четыре семьи сообща покупают корову или быка, причем тот, ради кого приносится жертва, должен погладить животное по спине. Жертвенное мясо делят на семь частей, одной угощают сирот. В месяц поста питание состоит из ужина в 7 часов («когда на небе зажигаются звезды») и завтрака в 4–5 часов утра.

Помимо действующей мечети К. совершают моления и у древних культовых сооружений. В 200 м от крепостных сооружений Балтагора расположено одно из них — Ц’у (чечен., ингуш. «божество», «святыня») или Циинд Гиург/Цминда Гиорги (груз.,

св. Георгий). В селении Чабано Тианетского района находится молельня Йерды Г'анишаани/Йерды Г'анишаанебис. Она была возведена сыновьями чеченца Даада, переселившегося сюда из Майстинского общества во второй половине XVIII в., — Тачо, Омани, Г'аниша. Первоначальная постройка в виде ниши была восстановлена внучкой Г'аниша. Почитается также древняя ниша Чвибиер Ц'у в ущелье Ч'обио, около селения Джоколо. Многие К. ходят молиться в святилища Самеба Ц'у, Копала, Тушуол/Тушоли, а также в центральное святилище Тушетии — Лашарис Джвари в селении Чиго. Общность мест поклонения К. и горцев Грузии (тушинов, пшавов, хевсуров), совместное отправление ими некоторых праздничных обрядов обусловлены теснейшими связями горских народов на протяжении их культурно-исторического развития, устойчивостью древних представлений и традиций.

До 60-х гг. XX в. в Панкисском ущелье функционировали два суфийских *вирда* — Ис-*эфенди* (накшбандийа) и Аду-*шайха* (кадирийа). «Святые» могилы *шайхов* находятся: 'Исы — в селении Кабала Лагодехского района Республики Грузия, Аду — в селении Дышни-Ведено Веденского района Чеченской Республики Ичкерия. В настоящее время действуют несколько общин, в том числе и женские. Особое место в ритуальной практике К. отводится чтению Корана.

Лит-ра: *А.И.Шамилев*. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Грозный, 1963, 35, 38; *А.И.Робакидзе*. Жилища и поселения горных ингушей. Очерки этнографии горной Ингушетии // КЭС. 1968, 2, 100–101; *Л.Ю.Маргошвили*. Панкисели кистебис цес-чвеулебеби да танамедровеоба (этнограпиули масалебис михедвит). Тб., 1985 (на груз. яз.); *он же*. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX и начале XX в. (Кисты Панкиси). Тб., 1990, 147–148, 180, 224, 231–232, 234, 237–239, 245, 250; *Л.К.Хуцишвили*. Из грузино-вейнахских культурно-исторических взаимоотношений. Очерки этнографии горной Чечни // КЭС. 1986, 6, 105–110; *Р.И.Андриашвили*. Особенности исторической эволюции ислама в Грузии. Автореф. докт. дис. Тб., 1990.

*Дж. М.*

**Коран Байсунгура** — список Корана, изготовленный примерно в 1400–1405 гг. по приказу Тимура (1370–1405) каллиграфом 'Умаром ал-Акта' и исполненный почерком *мухаккак*. Размер текста составлял 177×101 см. По свидетельству историков, на каждой странице было по 7 строк, а длина строки составляла один *зар'* (около 50 см). Как полагают, текст был записан только на одной стороне листа, причем два листа составляли единый бифолио. О размерах списка можно судить по специальной подставке (*лаух*) для этого Корана, установленной Улугбеком (1409–1449), — 2,3×2 м. Коран был помещен в соборной мечети (*масджид джами'*) Самарканда, позднее названной в народе мечетью Биби-Хоним. К. Б. (около 800 двойных листов-бифолио) должен был символизировать могущество власти Тимура.

При последующих династиях у К. Б. проходила коронация правителя страны («поднятие *хана* предводителями ведущих племен на белом войлоке»). Во время похода Надир-*шаха* (1736–1747) в Мавараннахр К. Б. был вывезен из Самарканда, но в целости не сохранился. Часть листов оказалась у воинов и положена ими в мавзолей *имам-зада* Ибрахима б. 'Али ар-Риды б. Мусы ал-Казима в Кучане. Примерно в это время данный список в Хорасане получает новое название — Коран Байсунгура. Вероятно, тут свою роль сыграло то, что Байсунгур-*мирза* (1397–1433) был внуком легендарного Тимура и к тому же искусным каллиграфом. В XIX в. фрагменты К. Б., среди которых встречается немало поддельных, попадают в музеи Ирана, в XX в. — в частные собрания в Европе и США.

С укреплением государства в Мавараннахре были предприняты попытки восстановить один из символов власти и могущества — гигантский список Корана. Так, в 1854-55 г. *мулла* Мухаммад б. Хасан ас-Самарканди по приказу *амира* Насраллаха (1827–1860) создал список Корана размером 107×156 см, который был помещен в соборной мечети Самарканда на знаменитой подставке Улугбека. Этот список ныне хранится в Музее истории культуры народов Узбекистана в Самарканде. Фрагмент другого списка Корана размером 63×107 см хранится в ИВ АН РУз под № Д-2490. Он состоит из 26 листов, каждый из которых склеен из двух кусков бумаги, и содержит *айаты* 29–251 второй *суры*.

Лит-ра: *Y.Zoka*. The Bay-Songhori Coran and its fate // Journal of the Regional Cultural Institute. Tehran, II, 1969, 96–102; The Nasser D.Khalili Collection of Islamic Art. Vol. III. After Timur. Qur'ans of the 15th and 16th Centuries. Ed. by David James. Oxf., Nour Foundation, 1992, 18–23.

*А. М.*

**Кори** (тадж.; тюрк. *кары*, от араб. *кари'*, мн. ч. *курра'*) — особая категория служителей мусульманского культа, чтецы Корана. Выучивая наизусть весь Коран (или разные его части), К. читает его при совершении различных обрядов. К. проходили обучение в специальных школах *корихона* под руководством *корибаши*. Обычно К. становились слепые или люди с плохим зрением, жившие в *корихона* (которые были своего рода приютами для слепых), чтением Корана зарабатывая на жизнь. К. приглашали на поминки (или заказывали им чтение Корана по умершему в *корихона*), а также практически на все собрания, где поминались умершие. Некоторые К. состояли чтецами Корана при гробницах-*вахимах* (*вакфах*), где регулярно читали Коран похороненным в них «святым».

Лит-ра: [*Наливкин* и др.] Краткий обзор, 42; *О.А.Сухарева*. Бухара XIX — начало XX в. (позднефеодальный город и его население). М., 1966, 297–298; *М.С.Андреев, О.Д.Чехович*. Арк (кремль) Бухары в конце XIX — начале XX в. Душ., 1972, 56.

*С. А.*

**ал-Кудуки**, *хаджжи* Мухаммад б. Муса б. Ахмад ал-Кудуки ар-Ругуджи ал-Авари ад-Дагистани (1652–1717) — разносторонний дагестанский ученый, автор популярных в Дагестане сочинений по грамматике арабского языка, логике, догматике, многочисленных записей по вопросам мусульманского права, основатель и преподаватель *мадраса*. *Нисба* ал-Кудуки связана с названием селения Кудутль (ныне Гергебильский район Дагестана; арабская форма местных хроник и исторических записей — Кудук). В арабских памятных записях зафиксированы различные годы рождения и смерти ал-К.

Первоначальное образование ал-К. получил на родине, у своего отца Мусы из Кудутля, в его *мадраса*, затем — в селении Ругуджа (ныне Гунибский район) у Абубакара, своего будущего тестя. После этого он прошел основательную подготовку у двух знаменитых дагестанских ученых, основателей и преподавателей *мадраса* — Алирзы (ум. в 1676 г.) из селения Согратль (ныне Гунибский район; арабская форма — Сугур, откуда и *нисба* — ас-Сугури) и Ша'бана (ум. в 1667 г.) из селения Обода (откуда и *нисба* ал-'Убуди) Хунзахского района. Учебный курс, который прошел ал-К., включал Коран, *тафсир*, *хадисы*, грамматику арабского языка, мусульманское право, логику. Для совершенствования знаний он посетил Египет, Хиджаз, Йемен, а по непроверенным данным — «исламские страны» (Крым, Кавказ, Азербайджан, Иран, Хорасан, Среднюю Азию, Турцию). В странах Ближнего Востока он углубил свои знания в вопросах догматики, права, математики, философии. В Йемене познакомился с Салихом ал-Йамани, у которого оставался и учился в течение 7 лет. По данным памятных записей, турецкий *султан шайх ал-ислам* поселил ал-К. в Египте, где он прожил много лет. После смерти Салиха ал-Йамани (сентябрь 1697 г.) ал-К. вернулся в Дагестан, захватив с собой свою книжную коллекцию, в том числе и рукописи своего учителя. В Дагестане он сначала преподавал в селениях Корода и Кудутль. В последнем остановился окончательно, развернул преподавательскую деятельность и переписку рукописей. Вскоре он женился на дочери своего бывшего учителя Абубакара, которая родила ему трех сыновей, впоследствии также ставших учеными (*'алим*), — Дибира, Абубакара и Мухаммада (*хаджжи* Мухаммад).

*Мадраса* ал-К. пользовалась большой популярностью, среди ее учащихся (*муталим*, араб. *мута'аллим*) были уроженцы Дагестана, Северного Кавказа, Поволжья. Многие его ученики, выпускники кудутлинской *мадраса*, стали впоследствии видными учеными и деятелями просвещения: Дамадан из Мегеба, *хаджжи* Дауд из Усиша, Мухаммад из Убра, Аликули из Ругельды, Мухаммад из Караты, Таййиб из Харахи, Малламухаммад (*мулла* Мухаммад) из Бацады, *хаджжи* Дауд из Нукуша, Мухаммад, сын *хаджжи* 'Умара, и Мухаммад-Волкодав из Кудутля, Багчилав из Мачады и др.

В конце 1716 или начале 1717 г. ал-К. вместе с двумя сыновьями покинул Дагестан и отправился в Сирию. По мнению одних, это был обычный выезд в *хаджж*, другие же усмотрели в этом протест ал-К. против культивирования норм обычного права и пренебрежения установками *шари'ата* современниками и желание жить в стране с прочными позициями ислама. В Сирии ал-К. заболел и вскоре скончался в г. Халебе (Алеппо), в «келье *шайха* Ихласа», и, как сообщает памятная запись, похоронен на кладбище Джилат (по другим данным, на кладбище Джубайл) «внутри городской стены». В том же году скончались от холеры его сыновья Мухаммад и Абубакар.

В догматических вопросах ал-К. придерживался системы основоположника схоластики в исламе ал-Аш'ари (873–935), а в каноническом праве — школы Мухаммада аш-Шафи'и (767–820), но не считал себя связанным с ними, а по примеру Салиха ал-Йамани «прибегал к *иджтихаду*».

Сочинения ал-К.: ал-Хашийа 'ала-л-Чарпарди — популярный в дагестанских *мадраса* XVIII в. учебник, толкование на комментарий Ахмада ал-Чарпарди (ум. в 1345 г.) на сочинение Ибн ал-Хаджиба (ум. в 1248 г.) по грамматике арабского языка под названием аш-Шафийа («Исцеляющая»). В Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН хранятся 12 списков (среди них «прижизненные») этого сочинения, созданные в Дагестане в пределах 1709–1760 гг. Ал-К. принадлежат еще два сочинения по арабской грамматике, из них наиболее популярно 'Исам 'ала-л-Джами' — субкомментарий на *шарх* 'Исам ад-дина ал-Исфара'ини (ум. в 1537 г.) на учебный трактат 'Абд ар-Рахмана Джами (ум. в 1492 г.) ал-Фава'ид ад-Дийа'ийа. Это сочинение было известно и за пределами Дагестана, в 1892 г. оно было издано в Турции под названием Кудуки. На одном из печатных экземпляров этого труда, широко распространенного в Дагестане, имеется поздняя запись о том, что изданный текст был сверен с автографом ал-К., который, к сожалению, до нас не дошел. Другое его сочинение, Таркиб Ми'ат 'амил, представляет собой комментарий на труд ал-Джурджани (ум. в 1078 г.) Ми'ат 'амил («Сто управляющих») по морфологии арабского языка.

Научные интересы ал-К. выходили далеко за пределы грамматических изысканий. Он — автор ценных работ и в других областях знания того времени: трактата о метафо-

рах (Исти'ара 'ала-д-Дибадж), комментария на сочинения по логике (без названия), календаря, приспособленного к географическим координатам Дагестана (Хисаб ал-Кудуки), разъяснений имен Аллаха (Шарх асма' Аллах ал-хусна). Все упомянутые труды ал-К. написаны на арабском языке, но имеется несколько стихотворных текстов на его родном, аварском языке.

Ал-К. считали крупным правоведом, хотя до сих пор не обнаружено ни одного более или менее значительного его сочинения в области *фикха*. Однако в Рукописном фонде ИИАЭ и в многочисленных частных коллекциях сохранилось огромное число отдельных высказываний ал-К., заметок, примечаний, глосс, ответов на письма по различным вопросам мусульманского права — юриспруденции и правовой практики (о *вакфе*, проблемах земельного, семейного, наследственного права, взаимоотношении *шари'ата* и правовых норм *'адата*, о распределении *заката* между учащимися и т.д.). В сочинениях дагестанских авторов, а также на полях рукописей, переписанных в Дагестане, встречаются многочисленные суждения ал-К. именно по вопросам права. Материалы эти не собраны, не систематизированы и не изучены.

По некоторым сведениям, ал-К. лично переписал 300 книг, бóльшая часть их осталась, по преданию, в Халебе (Алеппо). Речь идет, очевидно, о рукописях, переписанных как им лично, так и его многочисленными учениками в его *мадраса*. В различных коллекциях Дагестана обнаружены рукописи, переписанные ал-К. Это: «Шарх ал-Унмузадж» Мухаммада ал-Ардабили по грамматике арабского языка; ал-Минах ал-Маккийа — комментарий Ибн Хаджара на поэму «Умм ал-кура» ал-Бусири; Шарх ал-Иджаз — комментарий Йусуфа ал-Ардабили по мусульманскому праву; ал-Мутаввал фи-л-ма'ани — сочинение Мас'уда ат-Тафтазани, представляющее собой комментарий на «Талхис ал-мифтах» Мухаммада ал-Казвини, пособие по риторике; два тома «ал-Анвар» Мухаммада ал-Ардабили по мусульманскому праву.

Лит-ра: *Кудуки*. Му'аллафи Мухаммад б. Муса ал-Кудуки ар-Ругуджи аш-Шафии ат-Тагустани. Бурса, 1310/1892; *ад-Дургали*. Нузхат ал-азхан; *И.Ю.Крачковский*. Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. М., 1960, VI; *Т.М.Айтберов, А.М.Нурмагомедов*. Койсубулинский союз и шамхальство в первой четверти XVIII в. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII — начале XIX в. Махачкала, 1981; *Г.Г.Гамзатов, М.-С.Саидов, А.Р.Шихсаидов*. Арабо-мусульманская литературная традиция в Дагестане // *Г.Г.Гамзатов*. Дагестан: историко-литературный процесс. Махачкала, 1990.

*А. Ш.*

**ал-Курсави**, 'Абд ан-Насир б. Ибрахим Абу-н-Наср ал-Булгари (1776-77–1812) — известный татарский богослов и правовед, одна из самых спорных фигур мусульманской науки Волго-Уральского региона. Родился в деревне Курса (Татария), обучался в *мадраса* в деревне Мачкара у Мухаммад-Рахима б. Йусуфа ал-Ашити ал-Мачкарави (ум. в 1816-17 г.), который, в свою очередь, прошел обучение в Дагестане. В начале XIX в. ал-К. отправился в Бухару, где учился у *халифá* Нийазкули ат-Туркмани (ум. в 1821 г.), одного из известных *шайхов* братства накшбандийа-муджаддидийа, обучившего много учеников из Волго-Уральского региона. Около 1802 г. мусульманские ученые Бухары объявили ал-К. «еретиком» за его критику *калама*. Несмотря на это, ал-К. по возвращении в Курсу был назначен на должность *имама* и руководителя сельской *мадраса*. В 1808-09 г. он отправился второй раз в Бухару и вновь вступил в конфликт с признанными учеными. На «собрании» (*маджлис*) у бухарского правителя *амир* Хайдара (годы правления 1800–1825) самые знаменитые и уважаемые мусульманские ученые города обвинили ал-К. в «ереси» и допросили его. Под угрозой смертной казни ему пришлось публично отказаться от своих убеждений, его сочинения были запрещены.

После возвращения ал-К. в *мадраса* Курсы многие влиятельные татарские ученые выступили против него. Так, Фатхаллах б. Хусайн ал-Уриви (1767–1843) из г. Ура направил уфимскому *муфтию* Мухаммад-*джану* Хусаинову (годы службы 1788–1824) послание, в котором ал-К. не только назван врагом признанного *калама*, но и обвинен в том, что его притязание на *иджтихад* ведет к ложным заключениям по важным правовым вопросам и вводит мусульманские общины в заблуждение. Даже 'Абд ар-Рахим ал-Булгари (ал-Утыз-Имяни, ум. в 1835 г.), яростный критик признанных ученых и *калама*, высказывался против интерпретаций ал-К. правовых вопросов. Другие мусульманские ученые, как, например, Давлат-*шах* б. 'Адил-*шах* ал-Чабанли (ум. в 1832-33 г.), и купеческая семья Утямышевых поддерживали ал-К. *Муфтий* занимал в этом споре нейтральную позицию. В 1812 г. ал-К. в сопровождении нескольких последователей, в числе которых был и его брат 'Абд ал-Халик (ум. в 1843-44 г.), известный позже знаток *хадисов*, отправился в паломничество в Мекку. Во время этого путешествия ал-К. в том же году скончался от эпидемии в Ускюдаре (азиатский район Истанбула).

Ал-К. не говорил определенно о своем выходе из матуридитской школы богословия и ханафитской школы права, господствовавших в Волго-Уральском регионе. Однако его деятельность была проникнута убеждением, что ислам, как он сформулирован в Коране и *сунне* Пророка, был искажен последующими поколениями мусульманских ученых и что обращение к чистым источникам ислама необходимо при решении всех богословских и правовых вопросов, даже если это в отдельных случаях нарушает единогласие данной богословско-правовой шко-

лы. Особенно ясно это видно на примере вызывающих споры заметок ал-К. к комментарию Са'д ад-дина ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) на изложение веры (ал-'Ака'ид ан-насафийа) матуридита 'Умара ан-Насафи (ум. в 1142 г.). Над этим сочинением ал-К. работал в Бухаре, а по возвращении на родину создал на его основе полный комментарий к ан-Насафи (Шарх джадид ли-л-'Ака'ид — КАР, А-1241). Большое место в этой работе занимает обсуждение божественных атрибутов (*сифат* Аллах), восходящих к именам Аллаха в Коране. Ал-К. категорически отвергал спор о числе так называемых сущностных атрибутов (7 по аш'аритскому и 8 по матуридитскому учению), как и всяческие размышления по поводу того, являются ли эти атрибуты предвечными (ед.ч. *кадим*), как Аллах, или созданными (ед.ч. *хадис*). По убеждению ал-К., подобные умозрительные построения проникли в исламское учение о вере из испорченной эллинской философии и противоречат концепции единства Бога (*ат-таухид*), которую ал-К. отстаивал как основополагающий принцип ислама и из-за которой его порой (несправедливо) обвиняли в принадлежности к школе му'тазилитов.

В области мусульманского права (*ал-фикх*) ал-К. отстаивал право на *иджтихад*, т.е. возможность самостоятельного изучения Корана и *сунны* при поиске решения правовых вопросов. В самой известной своей работе ал-Иршад ли-л-'ибад (Казань, 1904) ал-К. применял *иджтихад*, например, при решении вопроса, должны ли мусульмане, живущие в северных регионах, совершать ритуальную вечернюю молитву (*ал-'иша'*), если там летом не темнеет, т.е. ночь как таковая не наступает, что ханафитские ученые традиционно рассматривали как необходимую предпосылку этой молитвы. Ал-К. выступал за то, чтобы совершать ночную молитву и в светлые ночи, ибо обязанность мусульманина молиться пять раз в сутки, которая следует из *сунны* Пророка, важнее всех последующих размышлений правоведов о других предпосылках для совершения этой молитвы. За этими, на первый взгляд непринципиальными, спорами об *иджтихаде* стоял важный вопрос — принадлежит ли авторитет при решении правовых вопросов в мусульманских общинах безраздельно *муфтию* и им назначенным ученым, или каждый дееспособный мусульманин имеет право сам искать ответы, как этого требовал ал-К.

Ал-К. готовил комментированный перевод Корана на язык *тюрки* Волго-Уральского региона (издан под названием Хафт-и йак тафсири, Казань 1861, 1905). Эту работу продолжил его ученик Ну'ман б. Амир ал-Курсави (позже известный как ас-Самани; Коръан тафсири [Ногмани] татар теленда, Казань, 1991), но она также осталась незаконченной.

При жизни ал-К. не получил признания, и после его ранней смерти не осталось сформировавшейся школы. Во второй половине XIX в. критическое отношение ал-К. к исламским традициям права и догматики поддержал прежде всего казанский богослов Шихаб ад-дин ал-Марджани (1818–1889). Благодаря трудам ал-Марджани ал-К. был понят и признан многими видными сторонниками обновленческого движения (*усул-и джадид*) и положительно оценен как «реформатор ислама». В советское время ал-Марджани рассматривался как ведущий представитель татарского просветительского движения, а его предшественник — ал-К. — как «прогрессивный для своего времени» просветитель, притом что религиозно-научный характер его трудов обстоятельно не изучался.

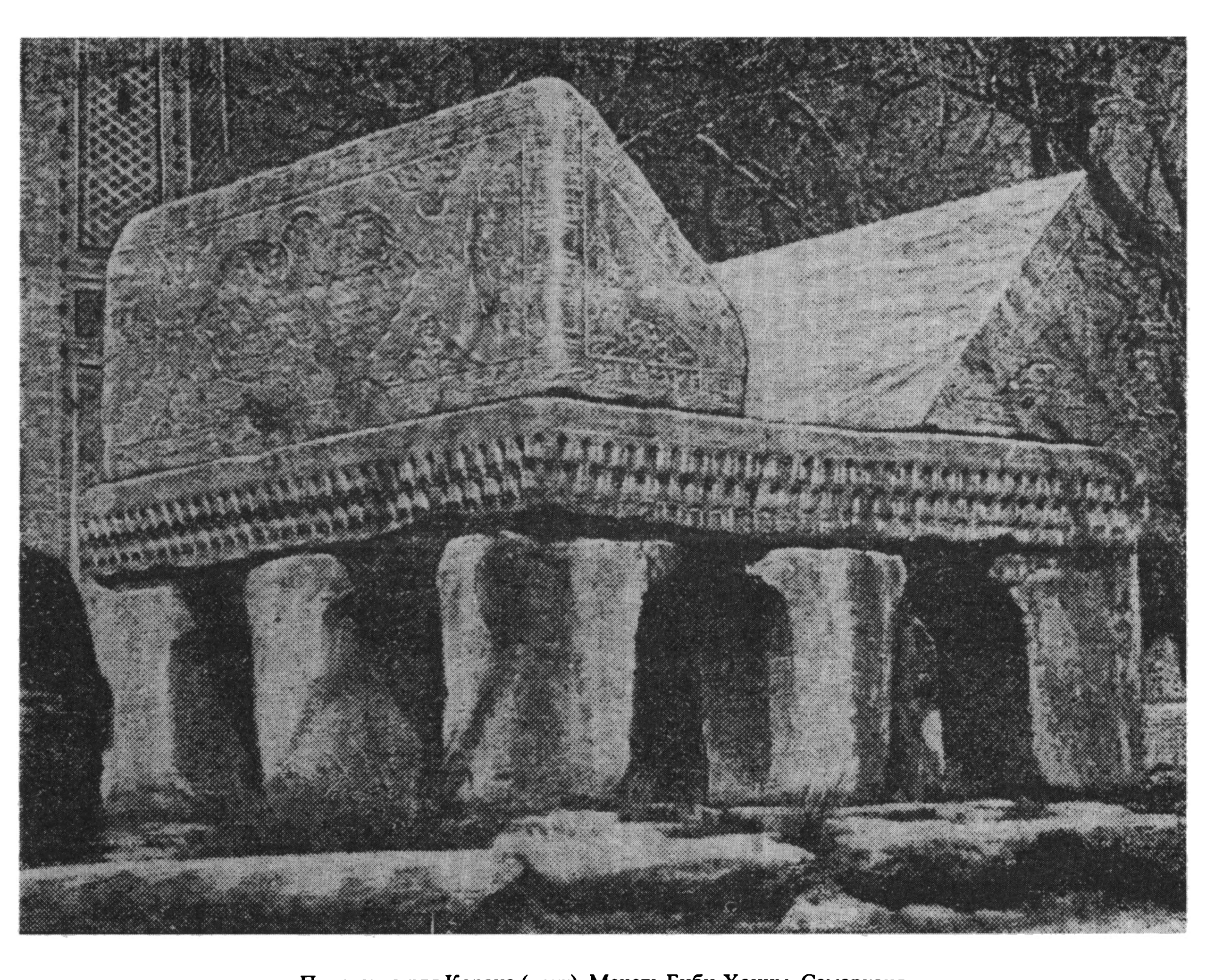
В плане истории ислама ал-К. представлял идеи возвращения к Корану и *сунне*, выдвигавшиеся в XVIII и XIX вв. во многих частях исламского мира. Примечательно, что он широко опирался на творчество ал-Газали (ум. в 1111 г.), в то время как Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.) в его трудах вообще не упоминается. Благодаря непреклонной позиции и воинственному характеру ал-К. стал одним из ведущих представителей «фундаменталистского» (т.е. ориентированного на Коран и *сунну* как фундаменты ислама) крыла очень разнородного мусульманского течения в Волго-Уральском регионе, которое можно обозначить понятием *ислах* («возрождение») и которое в 80-е гг. XIX в. вылилось в движение *усул-и джадид*.

Лит-ра: *ал-Марджани*. Мустафад, 2, 168–175; *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар, I/3, 95–130; *Фатхиев*. Описание, 24–26; *Яхья Абдуллин*. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976, 57–71; *Ahmet Kanlidere*. Reform within Islam. The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1903–1917). Istanbul, 1997; *Kemper*. Sufis, 225–313.

*М. К.*

**Лаух** (араб.-перс.) — 1) доска, дощечка, которой пользовались ученики начальных школ при обучении письму; 2) намогильная плита (каменная или мраморная) в мавзолеях и *мазарах*; 3) в Средней Азии Л. — складная подставка (деревянная или металлическая) для чтения книг. В сложенном виде она представляет собой плоскую доску размером 33×17 см, в раскрытом — маленький пюпитр, на который клали раскрытую книгу. Поверхность Л. покрывалась, как правило, расписным либо резным в виде растительных и геометрических узоров орнаментом.

Уникальная по своим размерам подставка для Корана хранится ныне во дворе мечети Биби-Ханим в Самарканде. Она находится на каменном постаменте, поддерживаемом девятью симметрично расположенными каменными столбиками высотой 60 см. Длина Л. — 2 м, ширина — 2,3 м, высота по углам — 75 см, в середине — 25 см. Подставка изготовлена из двух цельных кусков белого мрамора в виде трехгранных призм (одна из них позднее была разбита). Внеш-



Подставка для Корана (*лаух*). Мечеть Биби-Ханим, Самарканд

няя сторона Л. оформлена тончайшим плетением резного растительного орнамента, окаймленного полосой надписей. Текст гласит, что этот Л. был изготовлен по приказу «великого *султана*, милостивейшего *хакана*, покровителя веры, блюстителя ханафитского толка... Улугбека».

Еще в первой трети XVIII в. очевидцы свидетельствовали, что этот Л. с раскрытым Кораном на нем находился внутри мечети Биби-Хоним. По сведениям Н.Ханыкова (1841 г.), из образовавшегося отверстия на куполе мечети Биби-Хоним был виден Л., обращенный к высокому окну. По преданию, из этого окна Биби-Хоним читала Коран, написанный большими буквами и лежавший на Л.

До сих пор существует поверье, что прикосновение к Л. избавляет от любых болезней.

Лит-ра: *Н.Ханыков.* Описание Бухарского ханства. СПб.,1843, 104; *Рахимов.* Обучение детей.

*Д. А.*

**Маджиди** (Мазитов), **Салахеддин** (1878–1956) — татарский педагог-просветитель и общественный деятель. Родился в деревне Азеево Рязанской губернии в семье сельского учителя. Дети рано лишились родителей (кроме М. С. в семье было еще пятеро дочерей) и были взяты на воспитание родственниками или друзьями семьи. Сам М. С. оказался на попечении близкого друга отца, купца второй гильдии Акбулатова, который вскоре переехал в Казань. К тому времени М. С. проучился несколько лет в местной *мадраса.*

В Казани он закончил гимназию и поступил в Имп. Казанский университет. После 3-го курса при финансовой поддержке опекуна М. С. продолжил свое обучение в Стамбуле, там он посещал занятия в течение двух лет, а затем полтора года жил в Каире, где в университете прослушал курс лекций по мусульманскому богословию, истории и праву и откуда совершил паломничество в Мекку. В 1900 г. умирает его опекун, и он срочно возвращается в Казань. Лишившись средств на продолжение образования, М. С. отправляется в Коканд с намерением открыть школу нового образца. Вскоре лицензия была получена, и в специально арендованном особняке, принадлежавшем Алимджан-*хаджжи*, 7 июля 1900 г. школа открылась, ее директором стал М. С.

Среди негласных условий выдачи лицензии главным было обучение (если не только, то преимущественно) татарских детей. Лояльность царских властей по отношению к татарскому населению Туркистана определялась тем, что в основном европейски образованные татары, будучи мусульманами, легче преодолевали недоверие и предубеждение местных жителей — узбеков, таджиков, казахов и др. — по отношению к европейской, главным образом русской, политике в Средней Азии и русской культуре, носителями и пропагандистами которой они по существу являлись.

Однако уже в первый год было набрано 50 человек, из которых лишь треть составляли дети татар, остальные были узбеками и таджиками. Школа М. С. была типичной новометодной школой, в которой занятия велись по классно-урочному методу. Обучение проходило на узбекском языке. Как родной язык, так и арабский преподавались по алфавитно-звуковой системе. Почти для всех предметов использовались учебники уже существовавших к тому времени джадидистских школ, главным образом татарских авторов. Некоторые из учебных книг и пособий М. С. переводил на узбекский язык. Для печатания и размножения учебной литературы был выписан из Варшавы гектограф, приобретен необходимый школьный инвентарь, стала поступать выписанная М. С. газета Тарджуман, издававшаяся в Бахчисарае И.Гаспринским. Идея национального и культурного единства всех тюркских народов, пропагандировавшаяся на страницах этой газеты, была особенно близка М. С. Он также регулярно получал разнообразную учебную и периодическую литературу на татарском, арабском и персидском языках по богословию, истории, этике, арабской, персидской и турецкой литературе, географии, точным наукам.

Столь бурная деятельность нового *мударриса* не осталась незамеченной. Уже к концу учебного года к школе был проявлен повышенный интерес. С одной стороны, властям стало известно о нарушениях, связанных с непозволительно высоким процентом узбекских детей. С другой стороны, слухи об исключительных успехах учеников новой школы привели к сокращению числа состоятельных людей Коканда, желавших отдать своих детей в традиционные кадимистские школы, где обучение в течение 3–5 лет не давало таких результатов, какие показали ученики школы М. С. Особое внимание привлек к себе гектограф.

Буквально накануне итоговых экзаменов у первого выпуска из Ташкента за подписью генерал-губернатора А.Н.Куропаткина пришло распоряжение о закрытии школы. Большого труда стоило М. С. получить разрешение на проведение выпускных экзаменов. Накануне Науруза 1901 г. были проведены публичные экзамены в присутствии родителей и влиятельных лиц города. Ученики демонстрировали свои знания по чтению, арифметике, географии, истории пророков, искусству рецитации Корана (*кира'ат*). Прошение о разрешении продолжать преподавательскую деятельность было направлено в г. Скобелев (Фергана) уездному начальству. На удивление скоро при помощи местного купечества был получен положительный ответ, арендовано здание для размещения школы, но не в центре города, а на окраине старого Коканда, т. е. в «туземной» его части. Выбор пал на дом *мирзы* Омар-

*хаджжи* в Беш-каван *махалла* на безлюдной улице Бесов (Джин куча). Школа открылась вновь уже 2 апреля 1901 г. Желающих учиться было более 100 мальчиков от 7 до 15 лет. Были приглашены еще два *мударриса* — Ибрахим Бабаханов и Хаджахан Ахмадханов. Лучшие ученики также активно помогали учителям в их работе. Среди таких учеников был, например, будущий известный узбекский поэт и драматург Хамза Хаким-заде Ниязи (1889–1929).

Школа М. С. была организована по принципу полупансиона: дети оставались на попечении учителей и их помощников почти целый день. Некоторые привезенные издалека жили при школе, выполняя разнообразные хозяйственные поручения по поддержанию чистоты, приготовлению пищи и т.д. Плата за обучение составляла 2–5 руб. в год. Часть учеников из наиболее бедных семей от платы освобождалась. Несмотря на то, что в новое здание школы были перенесены и школьная мебель, и учебно-методические пособия (карты, глобус, учебники), внешне она должна была имитировать традиционную кадимистскую школу: во внутреннем дворе было устроено место для общешкольных молений, учителям запрещалось ношение европейской одежды и т.д.

К 1905 г. в школе обучалось уже 250 мальчиков. Вспомогательные учебные материалы не только выписывались из заграницы, Бухары, Ташкента, С.-Петербурга и Казани — многое ученики делали сами под руководством М. С. Так, во дворе был устроен миниатюрный ландшафт, изображавший бассейн Аральского моря, реки Амударья и Сырдарья, Памирские горы.

С 1914 г. было введено преподавание русского языка, а с 1916 г. открыт в соседнем (собственном) доме класс для девочек, в котором преподавала жена М. С. — Гульсум Ибрахим.

К 1917 г. школа имела три филиала — в Оше, Андижане и Исфаре. М. С. к тому времени был известен своей педагогической и общественной деятельностью. Он стал автором учебников на узбекском языке по арифметике, математике и физике, которые дважды переиздавались (в 1915 и 1916 гг.) в Коканде. Там же в 1908 г. были опубликованы его букварь и книга для чтения на арабском и таджикском языках. В 1906 и 1911 гг. М. С. вновь совершает паломничество к святым местам, заезжая по дороге в школы и университеты, закупая учебную и общественно-политическую литературу джадидистского направления и знакомясь с учебными программами и коллегами. Благодаря личным усилиям М. С. библиотека, которой пользовались наиболее способные из его учеников, насчитывала более 3500 томов: около половины составляли рукописи и литографии.

В 1917–1918 гг. школы в Оше и Андижане были закрыты. Угроза упразднения нависла и над кокандской школой. М. С., как и И.Бабаханов, были членами правительства Туркестанской автономии (провозглашена в Коканде в ноябре 1917 г.), возглавляемого Фитратом (1886–1938). После поражения ташкентского правительства в марте 1918 г. начались репрессии: на глазах коллег и учеников был арестован Бабаханов; М. С. избежал этой участи, незамедлительно уехав с семьей в Канибадам (Ферганский край). Библиотекой пришлось пожертвовать: два дня спустя после его отъезда здание школы, дом М. С. и даже абрикосовый сад были сожжены.

С 1918 г. М. С. возглавляет школу II ступени г. Канибадама (впоследствии — школа им. Нариманова), где обучалось около 50 человек, в основном таджикские дети. Преподавание велось на таджикском языке. Среди предметов: родной язык, арифметика, история, география, физкультура. В старших классах преподавался русский язык. Функционировали кружки — литературный, вокально-музыкальный и драматический. Названная Намуна («Образцовая»), школа считалась опытно-показательной, но была более известна как Дар ат-тадрис (тадж. Доруттадрис). Она размещалась в здании *мадраса* Мухаммад-Раджаба Додхоха.

Постоянное ожидание доноса «за сотрудничество с царизмом и правительством Керенского», с которым М. С. встречался во время пребывания последнего в Коканде, и страх быть узнанным заставляли М. С. искать способ скрыться. Многие его коллеги и друзья предпочли аресту эмиграцию. Готовился ехать в Турцию через Афганистан и М. С.

Смерть новорожденного сына и тяжелое состояние жены изменили маршрут бегства. Один из выпускников канибадамской школы Намуна основывает школу в Гарме, куда учителем приглашает М. С. Официальное открытие школы состоялось 27 декабря 1925 г. По этому поводу была опубликована статья в газете Бидори таҷик («Пробуждение таджика»), где отмечалось, что в школу принято 25 человек и каждому ученику выдано по куску хозяйственного мыла. Но и здесь М. С. не чувствует себя в полной безопасности. Спустя некоторое время он переезжает из Гарма в Хорог, где организует обучение жителей окрестных *кишлаков* в высокогорьях Памира.

Лишь спустя несколько лет М. С. приезжает в Сталинабад (Душанбе), где преподает физику и математику в школе-интернате. В соответствии с постановлением ВЦИК и СНК СССР от 14 августа 1930 г. «О всеобщем обязательном начальном обучении» учителям было вменено в обязанность выявлять и зачислять в школы всех детей, как мальчиков, так и девочек, от 8 до 10 лет и обучать их не менее четырех лет. Несмотря на первоначально раздельное обучение мальчиков и девочек, это решение московского правительства было трудновыполнимым. Даже спустя пять лет этот процесс осуществлялся при помощи репрессивно-принудительных мер, которые были санкционированы постановлением Таджикского ЦИК от 2 декабря

1935 г. «О мероприятиях по борьбе против нарушителей всеобуча».

Огромную помощь М. С. оказывала его жена Гульсум Ибрахим, организовавшая при школе обучение девочек от 8 до 15 лет в начальных классах и специальные женские курсы ликбеза по программе всеобуча. Ее деятельность была сопряжена с немалым риском, так как часто активистки курсов превращали занятия в политические митинги, заканчивавшиеся публичным сожжением *паранджи*. После таких занятий было крайне сложно добиться разрешения родственников на посещение школы остальными девочками, девушками и замужними женщинами. Две женщины, сжегшие *паранджу* в общем порыве, были убиты своими родственниками.

В 1933 г. М. С. переходит на преподавательскую работу в только что образованный Научно-исследовательский институт школ (НИИШ), а затем в Институт повышения квалификации кадров народного образования (ИПККНО).

В последние годы жизни М. С. преподавал физику и математику в школе и Сталинабадском (Душанбинском) педагогическом институте. В 1943 г. он был удостоен звания Заслуженного учителя Таджикской ССР. В 1954 г. — ордена В.И.Ленина.

М. С. умер в Ленинграде и похоронен в мусульманской части Волкова кладбища.

Лит-ра: Личные дневники С.Маджиди, тетради 1-4; Энциклопедияи Советии Точик (Таджикская советская энциклопедия). 4 (Ленинобод — мухит), Душ., 1983, 306-307; Вопросы школоведения. Душ., 1967, 28-29, 90.

*Ф. Аб.*

**Мактаб** (араб.; перс.-тадж., тюрк.-татар *мектеб* — букв. «место, где пишут») — начальная школа обучения детей, существовавшая в Средней Азии, Поволжье, Крыму и в других регионах компактного расселения мусульман (до 30-х гг. XX в.) за счет религиозно-благотворительных пожертвований (*вакфов*) и пожертвований родителей учащихся. М. были в основном двух видов: стационарные (примечетные) и «кочующие». Стационарные М. (араб. *куттаб*) располагались в основном на территории мечетей (и/или *алоухона* — общинных «домов огня» у горных таджиков) в специальных помещениях — *худжра* (араб., «комната», «келья»). Источники сообщают, что в дореволюционный период их в Туркестанском крае насчитывалось свыше 7 тыс., что составляло $^{2}/_{3}$ всех учебных заведений такого типа в Российской империи [по-видимому, без учета звена школьного обучения, которое в ираноязычной среде называлось *мактаб-и савод* — «школа грамоты»; они открывались в помещениях для приема гостей (тадж. *мехмонхона*) при частных домах грамотных и состоятельных людей; существовала также практика индивидуального обучения у образованных людей]. В кочевых обществах — у киргизов, казахов, туркмен, каракалпаков и части узбеков — существовали так называемые кочующие М. В начале XX в. в Семиреченской области на 247 «кочующих» школ приходилось 34 примечетных. Примерно такое же соотношение отмечено в это время и в Закаспийской области.

Мальчики и девочки обучались раздельно. Наставниками девичьих М. были женщины (в Средней Азии их называли *бихалфа/биотун*, татарское величание — *астабика* или *абыстай*), педагогов-мужчин величали *домулло* (тадж.; тюрк. *дамла, мулла* — «большой ученый»; араб. синоним — *му'аллим ас-сибйан* или *му'аллим ал-куттаб*). У поволжских татар девочки учились в доме распорядителя М. — обычно приходского *муллы*. Программа и приемы обучения здесь были те же, что и в М. для мальчиков. Известно, что в М. татарской среды обучение девочек письму строго запрещалось, сама *абыстай* часто не умела писать. В «кочующих» М. педагогами были люди из оседлой среды или лица, получившие образование в районах древней земледельческой культуры.

Набор индивидуального школьного инвентаря включал деревянную дощечку с рукоятью (на начальном этапе обучения она заменяла современную ученическую тетрадь), глиняные, реже литые из меди, чернильницы, тростниковое перо (*калам*), деревянные или из папье-маше приборы для письма (пеналы), называвшиеся *каламдон*, раздвижные подставки (*лаух*) для чтения книг, простые (матерчатые) или кожаные сумки — *халта*. В общественных школах ученики во время уроков сидели на полу, располагаясь по одну сторону связки бревен или невысоких стенок-бортиков, опираясь на пятки или поджав ноги под себя. Пол был устлан грубой соломой, поверх настилались камышовые плетенки, подержанные овечьи или козьи шкуры (шерстью кверху), иногда кошмы и паласы. Их приносили сами ученики (тадж. *шогирд/туллоб*; тюрк. *шакирд*). *Домулло* также сидел на полу на сложенном стеганом матраце. Количество учеников в классе варьировалось. Это зависело от того, была ли школа общественной или частной, городской или сельской. В целом число *шогирдов* колебалось от 3-4 (в частных М.) до нескольких десятков (в общественных городских).

Учитель пользовался непререкаемым авторитетом. Родители, приведя ребенка в первый класс, говорили учителю (в русском переводе): «Его мясо да кожа — ваши, а кости да душа его — наши». У ираноязычных народов существовал целый ряд изречений, позволяющих понять специфику воспитания. Некоторые из них по-русски звучат так: «Строгость наставника лучше отцовской ласки», «Родители низводят душу ребенка с неба на землю, а учитель помогает ей взойти с земли на небо».

Низшей возрастной границей для начала обучения было пять лет, хотя чаще всего детей в первый класс приводили в возрасте

7–8 лет. В татарской среде Поволжья основную массу учеников в М. составляли мальчики от 8 до 14 лет, встречались и 16–17-летние юноши. М. формировались из групп учеников, поступивших в разное время и находившихся на разных стадиях обучения. Пока первоклассник вслед за *домулло* (*мулла*) или его помощником (*халифа,* татар. *хальфа*) тянул произношение заданных звуков, другие (в зависимости от того, на каком этапе обучения они находились) скандировали свои задания. Таким образом, М. до конца уроков были переполнены монотонной разноголосицей. Сроки обучения не были регламентированы. Способные ученики могли окончить школу за 3–4 года, менее способные тратили на прохождение курса 7–8 лет.

М. представляли собой необходимую ступень для продолжения учебы в *мадраса*, которые существовали при Саманидах уже в X в. Они, по-видимому, пришли на смену доисламскому начальному образованию на согдийском и пехлевийском языках. Известно, что на согдийском языке получал начальное образование ученый-энциклопедист Абу Наср ал-Фараби (870–950). По существующему мнению, слово *мактаб* представляет собой перевод перс. *дабиристан* (школа), восходящего к домусульманскому Ирану; в этом значении в Средней Азии оно употреблялось еще в XII в. (В.В.Бартольд).

В конце XIX – начале XX в. программа первого этапа обучения предусматривала освоение арабской фонетики и алфавита (и нескольких дополнительных знаков персидского варианта этой письменности), элементарной арифметики, заучивание кабалистических слов системы числового обозначения букв (*абджад*), сборника избранных глав Корана (перс.-тадж. *хафт-и йак /хафтиак*, татар. *эфтияк,* букв. «Седьмая часть» Корана; несмотря на название, данный сборник по объему/набору текста не совпадал с седьмой частью Корана). Выучив *хафт-и йак*, ученик переходил к чтению всего Корана: на это уходило 1,5–3 года (в зависимости от способностей ученика).

Источники сообщают, что в М. татарской среды начинающие ученики пользовались букварем с алфавитом (на первых страницах), в котором были учтены буквы, не соответствующие татарским звукам, и татарские звуки, не имеющие соответствий в арабском. Остальная часть этого букваря, называвшегося «Основы веры», содержала в себе разные догматы веры на арабском и татарском языках. К концу учебного года давали другую книгу – Ясин (название 36-й *суры* Корана – Йа син). Сначала просто повторяли текст вслед за *хальфой*, затем уже читали наизусть. Постепенно осваивали и буквы. В дальнейшем учились уже исключительно по арабским книгам религиозного содержания; были и учебники на персидском языке. Основным и неизменным учебником в М. оставался Коран, который изучали с начала и до окончания курса обучения. Занятия по письму могли дополняться перепиской книг (в частности, учебников, которые распространялись исключительно путем переписки). С развитием книгопечатного дела переписка книг в М. – как упражнения в письме – не прекратилась.

В среднеазиатских М. после изучения Корана следовало изучение религиозно-дидактического сборника (тадж. Чор китоб – букв. «Четырехкнижие») в стихах и прозе. Одновременно школяр обучался письму и тренировал свою память (*зехн*, араб. *зихн*).

На втором этапе изучалась поэма суфийского поэта XII в. Фарид ад-дина ‘Аттара «Мантик ат-тайр» («Беседа птиц»). За ней следовало заучивание поэтического наследия Хафиза и сборника стихов персоязычного поэта Индии – Бедиля (1644–1721). В средневековой М. читались, в частности, произведения Саади (Са‘ди) и Низами (Лайли ва Маджнун). В разное время (по-видимому, в основном в тюркоязычной среде) изучались также отрывки поэтического наследия Фузули и Навои. В среднеазиатских районах с тюркоязычным населением после Чор китоб за книгами на персидском языке следовали произведения тюркоязычных авторов.

Курс обучения заканчивался упражнениями в каллиграфии. Каких-либо экзаменов не существовало, не было ни журнала учета посещаемости, ни табеля оценки успеваемости. Задания на дом не задавались. Частью учебно-воспитательного процесса было привитие учащимся традиций высокой нравственности (*адаб*).

Окончание курса обучения отмечалось семейным праздненством. Оно сопровождалось угощением, на которое приглашались родственники, соседи, школьные товарищи ученика и его наставник; педагогу преподносились различного рода подарки, чаще комплект или отдельные элементы одежды (халат, чалма и т.п.). Желающие продолжить учебу поступали в повышенные школы – *мадраса*. Некоторые родители посылали своих детей после завершения ими *мактаб-и савод* в школу чтецов Корана (тадж. *корихона*; в Туркестанском крае в середине XIX в. была 271 такая школа).

В оценке эффективности мусульманских школ в получении образования существуют противоречивые, порой взаимоисключающие суждения. Важная особенность М. состояла в том, что в них культура текстов становилась скрытой культурообразующей программой. Ребенок запоминал многочисленные варианты употребления готовых конструкций и на основе этих образцов учился самостоятельно создавать тексты, которые затем вырастали в своеобразные книги, готовые к беглому цитированию или декламированию к случаю. Таким образом подрастающее поколение приобщалось к духовному наследию предков, обеспечивался процесс преемственности соционормативной, религиозной культуры, так как в регионах с мусульманским населением ислам формировал специфику образа жизни. Непрерывно развивая память на протяжении всего курса обучения, под-

росток знал наизусть огромное количество религиозных и поэтических текстов (*матн/мазмун*/араб. *мадмун*) на арабском и родном языках. Заучивание в М. поэтических текстов (например, у ираноязычных народов) создавало основу для воспроизводства поэтической традиции.

С приходом русских в Среднюю Азию появилась возможность для учебы детей в школах нового типа, способствовавших приобщению, через русский язык, местного населения к европейской культуре. Начиная с последней четверти XIX в. на смену мусульманской «туземной» школе пришли уездные народные школы, школы грамотности (для киргизских детей), новометодные М. (*усул-и джадид*) и русско-туземные школы (или приходские русско-туземные училища); появились также такие формы обучения, как гимназия и учительская семинария. Наряду с этим во многих районах продолжали существовать и старометодные М.

Лит-ра: *В.В.Бартольд*. История культурной жизни Туркестана // *Бартольд*. Соч., II/1, 297–318; *Валидов*. Очерк, 13–17, 28–29, 33–35; *К.Е.Бендриков*. Очерки истории народного образования в Туркестане (1865–1924). М., 1960; *Садриддин Айни*. Старая школа // *Садриддин Айни*. Собрание сочинений. III. М., 1973, 154–183; *Рахимов* Обучение детей; *П.П.Литвинов*. Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917). (По архивным материалам). Елец, 1998, 113–132.

*Р. Р.*

**ал-Марджани**, Шихаб ад-дин Харун б. Баха' ад-дин б. Субхан б. ʻАбд ал-Карим, известный в русскоязычной литературе как Шигабуддин Марджани (1818–1889), – видный татарский правовед, богослов и историк, «властитель дум» российских мусульман XIX в. Родился в селении (*авыл*) Ябынчи (близ селения Марджан). Многие его предки, в том числе отец и оба деда, были *имамами* сельских мечетей и *мударрисами* — преподавателями *мадраса*. Начальное образование получил в семье и в *мадраса* своего отца (селение Ташкичу), изучал арабскую грамматику, Коран, *фикх*, догматику, *калам*, логику. С 17 лет ему поручали преподавать в той же *мадраса*, и он проявил инициативу, начав вырабатывать свой метод устного обучения на родном языке, даже написал небольшой учебник (не сохранился).

В 1838 г. ал-М. отправился в Бухару, где усердно учился тем же предметам, зачастую повторно прорабатывая знакомые ему учебные пособия. Вскоре он стал выражать недовольство программами и методами преподавания в бухарских *мадраса* (в частности, в написанном им тогда Иʻлам абна' ад-дахр би-ахвал ахл Мавара'аннахр — «Оповещение современников о положении жителей Мавараннахра»). Ал.-М. сосредоточился на самообразовании, используя благоприятные возможности, которые предоставляла Бухара с ее богатейшими библиотеками и книжным рынком; он искал рукописные книги в частных и общедоступных библиотеках, делал из них множество выписок, по возможности копировал их целиком или покупал. Спустя пять лет ал-М. перебрался в Самарканд и поступил в *мадраса* Ширдар. Наиболее значимым для него оказалось общение с *кади* Абу Саʻидом б. ʻАбд ал-Хаййем, который щедро давал ему пользоваться своей библиотекой и поощрял, в частности, его усиленный интерес к историко-биографическим трудам. Год спустя ал-М. возвратился в Бухару, где еще настойчивее штудировал богословско-правовую литературу, как и прежде зарабатывая на жизнь перепиской книг и частными уроками, которые он давал преимущественно ученикам из татар, узбеков и туркмен. За 11 лет пребывания в Бухаре и Самарканде ал-М. значительно превзошел уровень обычной образованности выпускников *мадраса*, не ограничился популярными в этой среде сочинениями поздних комментаторов и самостоятельно проработал труды таких выдающихся представителей арабо-мусульманской науки и литературы, как Ибн Сина, ас-Суйути, Ибн Халликан, Хаджжи Халифа, аш-Шахрастани, Ибн Хазм, ал-Газали, Ибн Халдун, ал-Байдави, ад-Даввани и др., собрал материалы для своих будущих книг и написал несколько трактатов (комментарий на предисловие к «аш-Шамсийа» ал-Катиби по логике, Би-т-тарикат ал-мусла ва-ʻакидат ал-хусна — «По образцовому пути и прекрасному убеждению», по основам ислама и др.).

Вести о необыкновенной учености молодого ал-М. дошли и до его родины. По возвращении ему сразу предложили занять освободившееся тогда престижное место *имама* мечети и *мударриса мадраса* при ней в Первой *махалла* г. Казани. При всеобщем одобрении он прошел положенные испытания и с энтузиазмом принялся за службу в 1850 г. Однако вскоре начались трения, недоразумения и конфликты, иногда по пустячным поводам, по сути за этим стояли и столкновения характеров, и принципиальные расхождения. Обе должности он занимал до конца жизни, но дважды (в 1854 и 1874 гг.) его временно отстраняли.

Как *имам* он был уважаем. С 1860 г. на него была возложена почетная обязанность надзирать за полнотой и безукоризненной точностью текста казанских изданий Корана. Эту обязанность он выполнял с перерывами свыше двух десятилетий. В 1862 г. ал-М. считался достойным стать *муфтием* российских мусульман, но его кандидатура была отвергнута К.П.Победоносцевым. В 1867 г. ал-М. получил звания *ахуна* и *мухтасиба*. В 1880 г. он совершил *хаджж*, посетил по пути Одессу, Стамбул, Каир и Суэц, встречался с видными мусульманскими учеными и политическими деятелями (описание путешествия опубликовано посмертно).

Преподавательская работа ал-М. в Казани была, кажется, не очень успешной. Тра-

диционные методы обучения его не устраивали, он поддерживал идеи своего ученика Хусайна Файзханова по реформированию мусульманской татарской школы; уступив просьбе инспектора В.В.Радлова, он согласился преподавать исламское вероучение в русской Учительской школе (1876–1884) вопреки нареканиям казанских мусульман. Однако на практике он лишь слегка изменил обычную программу своей Мадраса-и Галийа, даже после того как стал ее независимым главой (с 1871 г.). Правда, особо старательным и одаренным ученикам он давал дополнительные уроки, снабжал их книгами. Число его учеников из разных краев Туркистана и России было значительным, его биограф Ш.Шараф приводит сведения о 33, получивших наибольшую известность. Сам ал-М. считал, что ему не повезло с достойными учениками, хотя впоследствии целое поколение «обновленцев»-джадидистов конца XIX – начала XX в. почитало его как великого учителя.

Эрудиция и творческий потенциал ал-М. более всего нашли выход в его книгах. В 1870 г. он выпустил полемический трактат Назурат ал-хакк фи фардийат ал-'иша' ва-'ин лам йагиб аш-шафак («Рассмотрение истины об обязательности молитвы ал-'иша', если вечерняя заря и не исчезла»), который вызвал большой резонанс, хотя был посвящен частному вопросу ритуала: можно ли опускать, не исполнять вечернюю молитву в самые короткие ночи. Вопрос обсуждался издавна, с самого появления ислама в Булгаре, но ал-М. придал ему принципиальный характер, настойчиво проводя мысль о том, что изменения продолжительности дня и ночи в северных широтах не могут поколебать установления ислама о пяти обязательных молитвах в сутки. Он подробно и тщательно аргументирует этот тезис, подкрепляет его ссылками на Коран, *хадисы*, книги по *фикху* и практику наиболее уважаемых мусульман. Вслед за земляком 'Абд ан-Насиром ал-Курсави, защите доброго имени которого он посвятил отдельный трактат (не издан), ал-М. возражает против положения о давнем «закрытии дверей *иджтихада*»; более того, он отстаивает идею открытости, доступности *иджтихада* всякому мыслящему и деятельному мусульманину. Ислам начального периода, полный энергии и достижений религиозной мысли и науки, ал-М. сравнивает с исламом более поздних веков, вялым и застойным, и видит причину порчи в деятельности *мутакаллимов* и всяких «философствующих» (*мутафалсифа*). Попутно он обрушивает критику на современных ему авторитетов и их недавних предшественников (они, *мукаллиды*, слепо повторяют «слабые высказывания, взятые из никчемных сочинений, написанных невеждами», тогда как *таклиду* подлежат лишь Коран, *сунна* Мухаммада и *иджтихад* великих *факихов*, и т.п.). Ал-М. подвергался осуждению и нападкам в доносах и анонимных публикациях, на что отвечал новыми книгами (Хакк ал-ма'рифа ва-хусн ал-идрак — «Истинное познание и лучшее постижение», 1880, и ал-Барк ал-вамид фи радд... — «Сверкающая молния в ответ...», 1888), в которых резкая полемика сочеталась с позитивным изложением и обоснованием исламского вероучения. Свои взгляды по догматико-богословским и правовым вопросам он изложил также в комментариях (ал-Хикма ал-балига, 1888) на трактат ат-Тафтазани и на ханафитское руководство по *фикху* (Хизамат ал-хаваши, 1889). Вызванная трудами ал-М. полемика отозвалась также в Турции, Египте, Индии и способствовала пробуждению российских мусульман.

Областью знания, в которой ал-М. оставил наиболее глубокий след, была историография. Еще в Бухаре он почерпнул данные арабских и персидских источников о тюркской династии Караханидов (Гирфат ал-хавакин ли-'ирфат ал-хавакин — «Несколько горстей знания о *хаканах*», Казань, 1864) и начал собирать биографии выдающихся мусульманских деятелей. Обширный свод жизнеописаний Вафийат ал-аслаф ва-тахийат ал-ахлаф («Достаточное о предках и приветствие потомкам») он так и не успел закончить, до сих пор 6 томов этого сочинения остаются в рукописи. Но ал-М. написал к нему «Введение» (Мукаддима, издана в 1883 г.), по всей видимости, взяв за образец «ал-Мукаддима» Ибн Халдуна и «Кашф аз-зунун» Хаджжи Халифы; оно содержит историю раннего ислама вместе с *сирой* пророка Мухаммада и полный обзор наук, получивших развитие в мусульманском мире. В нем нашла воплощение поистине громадная эрудиция автора; написанное, как и почти все книги ал-М., на арабском языке, оно не встретило должной оценки в свое время.

Самое известное историческое сочинение ал-М. написано на старотатарском языке и охватывает материалы по истории Булгара и Казани, а также исторически связанных с ними соседних регионов. Это — Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар («Полезные сведения о Казани и Булгаре», ч. 1–2, издано в 1303/1885-86 г., переиздано в 1897–1900 гг., репринт: Анкара, 1997), которое еще в процессе написания вызывало интерес русских востоковедов. Часть материалов ал-М. представил в 1877 г. IV Всероссийскому съезду археологов в Казани, доклад зачитал по-русски В.В.Радлов (издан в 1878 г. под названием Гилалат аз-заман фи та'рих Булгар ва-Казан и в «Трудах» съезда, т. 4, 1884). В Мустафад ал-ахбар собраны историко-биографические сведения о многих династиях и сотнях лиц, извлеченные из арабских, персидских и тюркских источников. Сверх того автор использовал данные эпиграфики и нумизматики, устные сообщения и народные предания, а также привлек некоторые известия по русской истории. Значительная доля материалов книги по истории ислама в Волго-Уральском крае уникальна и заменяет теперь исчезнувшие первоисточники. В этой

книге история Булгарского и Казанского государств и мусульманской общины в составе России впервые изложена в соответствии с методами традиционной мусульманской историографии и в то же время предпринят опыт составления национальной истории татарского народа.

Лит-ра: [сб.] Шихаб ад-дин ал-Маржани хазратларининг виладатина йуз йил тулу (1233–1333) мунасабатила нашр итулди. *Марджани*. Нашири: Салих б. Сабит Губайдуллин. Казан, «Магариф», 1333; [то же, частичное переиздание:] *Шиhабатдин Маржани*. Алмет, «Рухият», 1998; *М.А.Усманов*. Источники книги Ш.Марджани «Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» // Очерки истории Поволжья и Приуралья. Казань, 1969, вып. 2–3, 144–154; *М.Х.Юсупов*. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981; [сб.] *Марджани:* ученый, мыслитель, просветитель. Казань, 1990; *А.Юзеев*. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель. К 180-летию со дня рождения. Казань, «Иман», 1997; *он же*. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков, кн. 1–2. Казань, «Иман», 1998; Ш.Марджани: наследие и современность. Материалы международной научной конференции (Академия наук Татарстана. Институт истории). Казань, 1998; *Kemper*. Sufis, 429–473.

*Ан. Х.*

**Марсийа** (араб., «оплакивание умершего») — особый вид лирической посмертной элегии, получивший широкое распространение в арабской, персидской и тюркоязычной литературе; известны М. и на других языках, носители которых исповедуют ислам (например, малайцы) и находятся под влиянием мусульманской культуры. Среди исследователей нет единого мнения о происхождении этого жанра. Большинство усматривают в нем древнеарабские (древнесемитские) либо древнеперсидские корни. Ши'итская традиция исходит из того, что первая М. прозвучала после «трагедии в Карбала», т.е. после убийства *имама* ал-Хусайна (в 680 г.). Представляется, что М. в исламской культуре — продукт многовекового синтеза традиций посмертных элегий народов, населявших дар ал-ислам.

Арабские М. чаще всего составляли в рифмованной прозе (*садж'*), персидские и тюркские — только рифмованные, с очень глубокими *редифами*. Сформировалось по крайней мере три вида М.: 1) официальные, составлявшиеся на смерть правителей, высокопоставленных лиц; по жанру и стилю они напоминают хвалебные оды (*мадх*), в том числе нередко и в адрес преемника покойного; 2) М., посвященные друзьям, родственникам (родителям, безвременно умершим детям и т.д.); такие стихи наиболее «жалостливые» и являют собой лучшие образцы поэзии этого жанра (например, М. Са'ди Ширази на смерть Абу Бакра Занги, Джами на смерть своего сына, Нава'и на смерть Джами); 3) М., составленные знаменитыми поэтами перед смертью на собственную кончину (как, например, в «Шараф-нама» Низами).

В Средней Азии редко какой автор нарративных, агиографических сочинений или антологий обходился без принадлежавших другим либо своих собственных М., в конце которых обязательно приводилась хронограмма (*та'рих*) с зашифрованной датой смерти упокоившихся. Такие «шарады» основывались на числовых значениях букв арабского алфавита (*абджад*), а также на многозначности отдельных слов и словосочетаний. Примерно с начала XI в. М. стали высекать на надгробиях, эта традиция сохраняется и поныне. Первые М. в Средней Азии были написаны на арабском или персидском языках, в XV в. персидские М. полностью вытесняют арабские. Зафиксированы немногочисленные тюркоязычные (чагатайские) М., которые стали чаще встречаться на надгробиях только в XVIII–XIX вв.

М. не имели определенной «сюжетной линии». При всем богатстве внешних форм они отличались традиционностью содержания, удивительным постоянством мотивов, которые в основном сводились к следующему: «рыдания» и «горький плач» по случаю смерти покойного, упоминание его хороших качеств, пожелание ему достойного места в раю и выражение «нижайших надежд» встретиться с ним «в лучшем мире» и тут же — сожаления по поводу неизбежности смерти, быстротечности жизни, жалобы на «жестокую судьбу-разлучницу» и т.п. Внешне наблюдается некоторое противоречие с общеисламскими представлениями о покорности воле Бога, о смерти как избавлении от «мук дольнего мира», о радости пребывания в «вечном мире», о «райских наслаждениях», которых, судя по тем же М., покойный несомненно был достоин. Однако это не означает, что жанр М. — «способ атеистического мышления», как до недавнего времени утверждали некоторые советские исследователи. М. — продукт естественных человеческих чувств, которые не всегда совпадают с религиозными установками.

Лит-ра: *Му'ин Мухаммад*. Фарханг-и фарси. Т. 3. Техран, 1371; Адабий турлар ва жанрлар. Таш., 1992, 149–150; Энциклопедияи адабиёт ва сан'ати тоджик. Душ., 1989, 2, 161–162.

*О. Н.*

**Махкама шар'ийа** (реже *диван шар'ий*: араб. калька с рус. «шари'атский суд», «шари'атская канцелярия», сокр. «шарсуд») — судебная инстанция, учрежденная в послереволюционной России для мусульман Северного Кавказа. Основным источником права для шари'атских судов признавались нормы *шари'ата*. На западе региона М. Ш. следовали ханафитскому толку *фикха*, на востоке — шафи'итскому (среди мусульман-суннитов) и джа'фаритскому (среди мусульман-ши'итов).

Восстановление *шари'ата* в полном объеме было одним из главных лозунгов революции 1917 г. на Северном Кавказе. Реше-

ние о создании первых М. Ш. приняли I Съезд горских народов Кавказа во Владикавказе в мае 1917 г. и I Съезд народов Терека в Моздоке в январе 1918 г. Городские суды (араб. *махаким/дававин ал-мадина*) открылись во Владикавказе, Грозном, Нальчике, Темир-Хан-Шуре и других крупных городах, сельские суды (араб. *махаким/дававин ал-карйа*) — в отдельных селениях в горах, предгорьях и на равнине. К ним перешли функции так называемых словесных и народных судов, которые до революции разбирали уголовные и отчасти поземельные дела согласно местному обычному праву (*'адат*), а гражданско-семейные и наследственные споры — по *шари'ату*.

В годы гражданской войны эти суды были преобразованы в военно-шари'атские суды, игравшие роль военно-полевых трибуналов. «Положение о военно-шари'атском суде» утверждено в январе 1919 г. Советом министров Горской республики. Эти суды продолжали работать при сменявших друг друга военных режимах: турецких оккупационных властях, под властью полковника Л.Ф.Бичерахова и Добровольческой армии генерала А.И.Деникина. Независимо от них с сентября 1919 по март 1920 г. в чеченском селении Ведено, дагестанских селениях Анди, Ботлих и некоторых других действовали М. Ш. Северо-Кавказского *эмирата шайх ал-ислам* Узун-*хаджжи*. На территориях, контролируемых большевиками, в 1919–1920 гг. работали революционно-шари'атские суды. М. Ш. использовались для расправы над политическими врагами. Так, в июле 1919 г. главный военно-шари'атский суд Темир-Хан-Шуры приговорил к смертной казни У.Буйнакского и других советских работников Дагестана, арестованных деникинцами. В свою очередь, в марте 1920 г. при большевиках члены этого суда были расстреляны по приговору Темир-Хан-Шуринского революционно-шари'атского суда.

После окончания гражданской войны в каждой советской автономии была создана своя иерархия шари'атских судов. Основные принципы их деятельности закрепили «Положение о шари'атских судах» Дагестанского Ревкома и ЦИК ДАССР от июня 1920 и июля 1922 гг., постановление «О введении шари'атского судопроизводства» в Горской АССР от апреля 1921 г., законы о шари'атских судах, разработанные в Адыгейской, Кабардино-Балкарской, Карачаево-Черкесской, Северо-Осетинской, Чеченской и Ингушской автономных областях (АО), на которые распались Горская АССР и Кубано-Черноморская республика.

В Дагестанской АССР организация шари'атского правосудия была трехступенчатой. Ее низовой уровень составляли сельские и городские суды — «шари'атские тройки» из двух членов и председателя (*дибира*). Они рассматривали иски о разделе имущества размером до 300 руб. (в ценах 1922 г.), гражданские и наследственные споры на сумму до 100 руб., мелкие уголовные и поземельные дела. Апелляции на их решения подавались в окружные суды (араб. *махаким/дававин ан-нахийа*) в составе «шари'атской тройки», писца и рассыльного. Эти же суды рассматривали гражданские и наследственные споры, дела о разделе имущества на сумму до 1 тыс. руб., поземельные тяжбы между селениями, убийства и другие тяжкие преступления. Кассационной инстанцией для М. Ш. всех уровней были Шари'атский подотдел и следственные комиссии при НКЮ ДАССР.

В Горской АССР и образовавшихся из нее автономиях система шари'атского правосудия была иной. Основным его звеном были не сельские и городские суды, а окружные «шари'атские тройки» во главе с *кади* (*эфенди*). Они разбирали гражданские и наследственные споры на сумму до 200 руб., кражи размером до 50 руб., другие мелкие уголовные правонарушения, а также составляли «списки порочных лиц», т.е. преступников-рецидивистов, подлежавших административной высылке за пределы региона или заключению в концентрационный лагерь. Наиболее широкими полномочиями шари'атские суды обладали в Чечне и Ингушетии, где их решения могли быть обжалованы только в Верховном суде РСФСР, которому был поручен надзор за деятельностью М. Ш. В Кабардино-Балкарии и Адыгее кассационной инстанцией для М. Ш. был местный НКЮ. Наконец, в Кубано-Черноморской республике вместо М. Ш. была учреждена должность *кади* в составе местных народных судов. Шари'атские суды ежегодно разбирали от 30–50 (на Северо-Западном Кавказе) до 70–80% (в Дагестане и Чечне) всех судебных дел.

В 10–20-е гг. в работе М. Ш. участвовали известные на Северном Кавказе *факихи*, в том числе шафи'итские *шайхи* 'Али-*хаджжи* ал-Акуши, Узун-*хаджжи* ас-Салти, Наджм ад-дин ал-Гоцоби (Наджмутдин Гоцинский), шафи'итские *кади* 'Али Каяев, Абу Суфйан Акаев, ханафитский *шайх* Мухаммад Боташев (Шакай-улу), ханафитские *кади* 'Али Абуков, Исма'ил Акбаев (Чокуна-*эфенди*), Салих-*хаджжи* Басрабиев и др. В составленных ими в это время письмах-*фетвах* широко использовались принципы *иджтихада* и характерного для Северного Кавказа правового плюрализма. Наряду с мусульманским правом М. Ш. применяли нормы *'адата* и советского уголовного законодательства (примирение-*маслихат*, административная высылка кровника-*канлы*, штрафы и заключение в лагерь на срок до трех лет и проч.).

Если в начале 20-х гг. Советская власть пыталась привлечь на свою сторону мусульманское большинство населения Северного Кавказа, признав *шари'ат* «правомочным обычным правом» (И.В.Сталин), то накануне коллективизации окрепшее Советское государство решило уничтожить шари'атское судопроизводство. В Горской АССР М. Ш. несколько раз то запрещали, то вновь открывали, пока окончательно не ликвидиро-

вали в августе–декабре 1922 г. (на территории современной Северной Осетии с мусульманским меньшинством). В остальных автономиях в 1922–1924 гг. их сняли с государственного обеспечения и перевели на содержание мусульманских общин, желавших судиться по *шари'ату*. Тяжкие уголовные правонарушения, поземельные тяжбы, дела по опеке над вдовами и сиротами, а также иски, в которых одна из сторон отказывалась обращаться в шарсуд, передавались в народные суды. В январе 1925 г. М. Ш. были отменены в Адыгее и Кабардино-Балкарии, в январе 1926 г. — в Ингушетии и Чечне, а в апреле–октябре 1927 г. — в Дагестане. В 1928 г. в УК РСФСР была введена X глава «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта». По ее ст. 203–204 уличенные в участии в М. Ш. на год ссылались в концентрационный лагерь.

Насильственное объединение крестьян-мусульман в колхозы и гонения на М. Ш. вызвали волну долго не прекращавшихся крестьянских волнений. Крупнейшие из них: движения 1928–1929 гг. в Кабарде (Баксанское и Верхнекурповское «дела»), восстания 1930 г. в Большом Карачае, Дагестане и Северном Азербайджане (Дидойский и Хновский мятежи, «дело» *шайха* Штульского), бунты горцев Чечено-Ингушетии и Северного Дагестана в 1934–1936 и 1940–1942 гг. Одним из главных требований восставших было восстановление шари'атских судов. Восстания были жестоко подавлены Красной армией при поддержке отрядов НКВД и Частей особого назначения (ЧОН). В 1944 г. чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан. Однако, несмотря на репрессии в 30–50-х гг., во многих сельских районах Северного Кавказа и даже в среднеазиатской ссылке шари'атские суды продолжали тайно действовать.

После распада СССР на волне движения за мусульманское возрождение началось восстановление шари'атских судов. Несколько десятков их учреждено в сельских и городских мусульманских общинах Дагестана и Чечни, единичные — в Адыгее, Карачае (Моздок), Кабарде (Нальчик) и Северной Осетии (Владикавказ). В 1996 г. из УК РФ были изъяты ст. 212 и 235, приравнивавшие применение норм *шари'ата* к тяжкому преступлению, однако шари'атские суды так и не были признаны в РФ. Их узаконили только в Чеченской Республике Ичкерия, где в 1996 г. рецепирован уголовный кодекс Судана, в целом основанный на нормах *шари'ата*, и в Ингушетии, где в декабре 1997 г. принят закон о мировых судьях, обязывающий их «руководствоваться нормами *'адата* и *шари'ата*» (ст. 3). В отличие от 20-х гг. сегодня шари'атский суд чаще всего представляет *имам* (*дибир/эфенди*) соборной мечети, который по пятницам председательствует на заседаниях совета старейшин общины и выполняет обязанности местного *кади*. Обычно эти суды ограничиваются разбором мелких уголовных и брачно-семейных дел, нотариальным оформлением завещаний. Наряду с шари'атскими судами у мусульман Северного Кавказа работают российские народные и общественные третейские суды.

Лит-ра: *Х.М.Хашаев*. Шариат, адат и преступления, составляющие пережитки родового быта в Дагестане. М., 1949; Съезды народов Терека. Орджоникидзе, 1977, I; *З.Х.Мисроков*. Исчезновение шариата в автономиях Северного Кавказа. М., 1979; *он же*. Адатские и шариатские суды в автономиях Северного Кавказа. Автореф. канд. дис. М., 1979; Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.). Горская республика (1918–1920 гг.): документы и материалы. Махачкала, 1994; *Бобровников*. Ислам и советское наследие, 132–142; *он же*. Исламская трансформация колхозов Аварии (Нагорный Дагестан) // *Восток*. М., 1998, № 5, 100–108; *Bobrovnikov*. The Islamic Revival.

*В. Б.*

**Махр** (араб.; тюрк., перс.-тадж. *мехр*) — норма мусульманского права, обеспечение (денежное или имущественное) жены мужем, устанавливаемое при бракосочетании и остающееся в ее собственности после смерти мужа и при разводе с ним по его инициативе. Термин употребляется как в сфере мусульманского права, так и в обрядовом брачном церемониале. Неустойчивость в понимании содержания понятия М. отразилась в переводе этого термина в различных словарях. Приравнивание М. к *калыму* или приданому неправомерно: *калым* — норма обычного права (*'адат*), плата за невесту, поступающая в распоряжение ее родителей; приданое — имущество, которое невеста получает от своих родителей при выходе замуж (оно может превосходить по стоимости *калым*), считающееся ее собственностью, приобретается частично на средства жениха.

Ритуал определения размеров М. — составная часть брачно-свадебного церемониала. В Коране вопросам брака отведено значительное место (*суры* 2, 4, 24, 60), в том числе говорится и о даровании женам некоего имущества. Конкретные положения мусульманского права о браке опирались на тексты Корана. Основополагающая идея М. в мусульманских источниках общая — это обеспечение жены мужем, однако в деталях отмечаются региональные варианты.

Положения о М., на которые опираются и в Среднеазиатском регионе, содержатся в сочинениях по *фикху*, например в «ал-Хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.). Согласно *шари'ату* М. может быть выдан двумя способами: или полностью сразу по заключении брачного договора, или частями либо с отсрочкой выплаты. В первом случае обеспечение жены называется М. *му'аджжал* (в виде движимой и недвижимой собственности или в деньгах, М.-*накд*). Во втором случае оно считается в долгу за мужем как М. *му'аджжал* или *на-*

*си'а* и должно быть выдано женщине при разводе с ней (араб. *талак*, тюрк. *кебин*) по инициативе мужа или после его смерти.

Размер М. определяют перед церемонией бракосочетания (*никох*, араб. *никах*), сразу после получения согласия невесты на брак, и вносят в брачный договор (если таковой составляется). Если размер М. не был оговорен при заключении брака, то его устанавливает в случае нужды (например, при разводе) судья (*кади/кази*) по местным обычаям.

В случае женитьбы на вдове или на разведенной М. был значительно меньше того, что давали за девушку.

Наделение жены М. было распространено не во всем Среднеазиатско-Казахстанском регионе, а лишь у равнинных узбеков и таджиков, а также уйгуров и главным образом в городах (известен М. и у персов), т. е. там, где к началу XX в. практически был изжит *калым*. У горных таджиков М. женщине не давали и часто путали его с *калымом*, называя последний М.

Лит-ра: *В.Наливкин* и *М.Наливкина*. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, 201–229; *Н.А.Кисляков*. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1977, 86–96.

*Н. Л.*

**Мусульманская фракция** Государственной думы России (1906–1917) — парламентская фракция, образованная по религиозно-национальному принципу и объединившая представителей в основном тюрко-мусульманского населения Российской империи — татар (поволжских и крымских), башкир, казахов, азербайджанцев и др. В Государственной думе всех четырех созывов М. ф. входила в состав думской либеральной оппозиции, ее политическая платформа была близка кадетской (партия Народной свободы).

М. ф. Государственной думы 1-го созыва (27.04–08.07.1906) сформирована 21.06 в составе 22 депутатов. Среди них представители интеллигенции, либерально настроенных помещиков и мусульманских священнослужителей, в их числе: А.Ахтямов, в 1895–1901 гг. — почетный секретарь Оренбургского магометанского духовного собрания; Ш.Матинов — *ахун* из Оренбурга; Ф.Миндубаев — *мулла* из Казанской губернии; Я.Хурамшин — *ахун* из Белебея Уфимской губернии; Ш.Хусаинов — *мулла* из Вятской губернии.

На первом собрании М. ф. было избрано ее руководящее бюро: А.-М.Топчибашев (председатель бюро и всей фракции), С.Алкин, А.Ахтямов, С.Джантюрин, И.Зиатханов, М.-З.Рамеев, Ш.Сыртланов. Все члены бюро М. ф. входили в состав образованной в 1905 г. всероссийской партии Иттифак алмуслимин («Согласие мусульман»). В план заседаний фракции был включен вопрос о подготовке очередного (третьего) съезда мусульман. На этом съезде (август 1906 г., Н.Новгород) окончательно была оформлена партия Иттифак: принята программа, избран центральный комитет. Религиозный вопрос был одним из главных в повестке дня мусульманского форума. Проект религиозной реформы, принятый съездом, предлагал меры к ограничению государственного вмешательства в дела российских мусульман. Намечалось создание своеобразного мусульманского министерства во главе с *ра'ис ал-'улама'*. Глава всех мусульман России, согласно этому проекту, имел бы право личного доклада императору. В резолюции съезда говорилось, что духовные учреждения мусульман должны управлять не только религиозными делами верующих, но также просвещением, благотворительностью, распоряжаться *вакфами*. Проект вносил некоторые элементы либерализма в религиозную структуру, намечал введение в духовные учреждения мусульман системы выборного начала. Свое решение делегаты съезда надеялись провести в форме законопроекта через Государственную думу. Однако этот проект реорганизации управления духовными делами мусульман в полном объеме никогда не рассматривался ни правительством, ни законодательными органами России.

Важнейшим из законопроектов, рассмотренных Государственной думой 1-го созыва, был законопроект «О гражданском равенстве», основное требование которого — отмена всех ограничений в гражданских правах, «обусловленных принадлежностью к той или другой национальности или вероисповеданию». Не остались в стороне от обсуждения и мусульманские депутаты: в своих выступлениях по существу законопроекта члены фракции А.Ахтямов и Ш.Сыртланов перечислили ряд ограничений юридических прав мусульманского населения. Законопроект не был принят в связи с роспуском Думы.

М. ф. Государственной думы 2-го созыва (20.02–3.06.1907) была образована в составе 36 депутатов-мусульман, 6 из которых в марте выделились в самостоятельную Трудовую группу мусульман (Мосэльман хезмэт тейфасэ). По своему социальному положению депутаты-мусульмане относились в основном к среднему слою общества, были среди них и духовные лица: Г.Атласов — указной *мулла* деревни Альмет Бугульминского уезда Самарской губернии; А.Кариев — *имам* из Ташкента; Ш.Кошегулов — *мулла* из Кокчетава Акмолинской области; С.Максютов — указной *мулла* из Казанской губернии; Х.Массагутов — *ахун* мечети деревни Морты Вятской губернии; М.-Ш.Тукаев — *имам* и *мударрис мадраса* села Стерлибаш Стерлитамакского уезда Уфимской губернии; Х.Усманов — указной *мулла* из Оренбургского уезда Оренбургской губернии; М.Хасанов — *имам-хатып* (араб. *хатиб*) третьей соборной мечети г. Уфы.

М. ф. Государственной думы 2-го созыва руководствовалась своей политической программой, практически повторявшей основ-

ные требования программы партии Иттифак. В разделе «Религиозный строй» выдвигалось требование не придавать ни одной из существующих в России религий статуса государственной, равенства всех конфессий перед государством. В следующих параграфах раздела программы говорилось о необходимости устранения вмешательства государственных учреждений в дела религиозных общин, о предоставлении мусульманским общинам более широких юридических прав в религиозно-культурной области.

Представители российских мусульман в Думе неоднократно использовали право депутатского контроля за деятельностью администрации. В частности, по инициативе членов фракции в апреле 1907 г. министру внутренних дел были сделаны два запроса; «О насилиях стражников в деревне Бураевой Бирского уезда Уфимской губернии» и «Об убийстве, насилиях и арестах, произведенных полицией в селе Ерлыково Белебейского уезда Уфимской губернии». В обоих случаях речь шла о надругательстве чинов местной полиции над религиозными чувствами башкир-мусульман. В связи с роспуском Думы ответа на запросы не последовало.

Острое недовольство «инородческой» школьной политикой российского правительства было отражено в заявлении М. ф. «Об отмене Правил от 31 марта 1906 г. о начальных училищах для инородцев». Эти Правила противоречили программе школьного образования мусульман, выработанной на третьем Съезде мусульман России. Они вводили новые ограничительные меры, еще больше стеснявшие образование и воспитание детей-мусульман в духе исламских традиций и национальной культуры. В заявлении фракции говорилось о необходимости рационального преобразования начальной школы инородцев с участием общественности (в частности, преподавания грамоты на родном языке). Текст заявления М. ф. был передан на рассмотрение думской комиссии по народному образованию, но в связи с роспуском Думы не обсуждался.

Комиссия «По осуществлению свободы совести» в составе 33 человек, среди которых были и мусульмане (Б.Каратаев, С.Максудов, М.-Ш.Тукаев), рассматривала правительственную программу (из 11 законопроектов) по либерализации религиозной политики. В рамках этой думской комиссии была образована подкомиссия для работы над законопроектом «Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений политических и гражданских...», активное участие в работе которой приняли мусульманские депутаты.

С роспуском Думы 2-го созыва и началом работы Государственной думы 3-го созыва (1.11.1907—9.06.1912; 5 сессий) правительственные законопроекты по урегулированию отношений православного государства с его подданными другой конфессиональной принадлежности были вновь вынесены на рассмотрение органа народного представительства. Для работы над законопроектами была образована думская комиссия по вероисповедным вопросам, в которую вошел член М. ф. М.-Ш.Тукаев. Немногочисленная М. ф. (8 депутатов) предложила заменить председателя этой думской комиссии: вместо православного священника избрать светское лицо, но это предложение не было принято.

Одним из самых значимых среди правительственных законопроектов по урегулированию религиозных отношений был проект закона «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедения в другое». Среди российских мусульман была довольно значительная группа лиц, числившихся официально христианами, православными, а на самом деле исповедовавших ислам. Их предки в свое время были подвергнуты насильственному крещению, но не отказались от своей веры. Именно об этой категории лиц говорил в своей речи при обсуждении этого законопроекта председатель М. ф. К.Тевкелев. Однако этот законопроект, принятый Думой, был отвергнут Государственным советом и не стал законом.

Участвуя в обсуждении общих вопросов, М. ф. поднимала специфически мусульманские проблемы. К ним относились прежде всего вопросы о необходимости реорганизации духовных учреждений мусульман и о материальном положении мусульманских духовных лиц. В своем выступлении депутат К. Тевкелев при обсуждении сметы расходов МВД на 1908 г. указал на мизерность суммы, выделяемой правительством из государственного бюджета на содержание духовных учреждений мусульман, и красноречиво доказывал существование для них скрытого религиозного налога.

В выступлениях депутатов-мусульман неоднократно отмечалось, что последовательное исполнение мусульманами ряда статей российского законодательства вынуждало их нарушать заповеди *шари'ата*. В частности, при обсуждении законопроекта «Об обеспечении нормального отдыха служащих в торговых заведениях, складах и конторах» фракция с думской трибуны не раз обращалась с просьбой предоставить право торговым служащим из мусульман отдыхать и праздновать в дни, определенные их религией. Поправки, предложенные М. ф., не были приняты Думой. Тогда члены фракции выразили свой протест, покинув зал заседаний. С обоснованием поправки М. ф. к законопроекту «Об изменении Устава о воинской повинности» о нецелесообразности отбывания воинской повинности мусульманскими духовными лицами выступил депутат А.Сыртланов. Это была одна из немногих поправок фракции, принятая Государственной думой и впоследствии вошедшая в закон.

М. ф. Государственной думы 4-го созыва (15.11.1912–25.02.1917; 5 сессий) состояла из 6 депутатов. Деятельность фракции протекала в политической обстановке, когда поражение Турции в 1-й Балканской войне 1912–1913 гг. вызвало в русском обществе

3 — 1649

подъем прославянских настроений и правые депутаты с думской трибуны открыто говорили о победе «славянства над исламом». Такая постановка вопроса вызвала протест членов М. ф. С трибуны Думы в марте 1913 г. депутат М.Джафаров призвал не сводить войну между государствами к противостоянию и борьбе двух религий. При обсуждении бюджета МИДа на 1914 г. тот же депутат от имени фракции предостерегал Государственную думу и российское правительство от вмешательства во внутренние дела Турции и советовал не ставить межгосударственные отношения с ней в зависимость от религиозных разногласий. В тот же период фракция поставила вопрос о необходимости увеличения числа войсковых *мулл* в армии, об облегчении тех тягот военной службы солдат-мусульман, которые проистекали от нарушений законов их религии.

На протяжении всех созывов Государственной думы депутаты-мусульмане поднимали вопрос об отмене ограничений юридических прав граждан в зависимости от их религиозной принадлежности. По инициативе М. ф. на рассмотрение Думы 4-го созыва был внесен законопроект «Об отмене ограничений в правах на вступление в сословие присяжных поверенных для лиц мусульманского вероисповедения». Законопроект был передан в комиссию судебных реформ и в Думе не обсуждался.

Одно из основных требований, фигурировавшее во всех заявлениях фракции по вопросам народного образования, — передача конфессиональных школ (*мактаб*, *мадраса*) из ведения МНП в ведение ОМДС. Члены фракции, поддержанные рядом прогрессивных депутатов, внесли в марте 1914 г. на рассмотрение Думы законопроект «О предоставлении Оренбургскому магометанскому духовному собранию права выдавать свидетельства на звание учителей и учительниц мусульманских духовно-приходских школ (мектебе и медресе)». Законопроект был направлен на рассмотрение комиссии по законодательным предположениям и в Думе не обсуждался.

По инициативе членов фракции в июне 1914 г. в Петербурге был созван мусульманский съезд, обсуждавший вопросы преобразования духовного быта мусульман. Делегаты съезда приняли «Положение об управлении духовными делами мусульман Российской империи», которое предусматривало создание единой системы управления религиозными делами мусульман, расширение прав духовных правлений и оказание государственной материальной поддержки исламским духовным лицам. Решения съезда предусматривалось оформить в ряд отдельных законопроектов, что не было выполнено.

С началом первой мировой войны М. ф., не ограничиваясь политическими декларациями, приступила к практическим действиям по оказанию реальной помощи правительству в ведении войны. По инициативе фракции был созван съезд представителей мусульманских благотворительных обществ России, состоявшийся 6–10 декабря 1914 г. в Петрограде. Съезд призвал мусульман повсеместно организовать сбор денежных средств в пользу солдат и их семей, широко используя для этого различные собрания и религиозные праздники. Было принято решение о формировании санитарного отряда для отправки на Кавказский фронт, снабдив его всеми необходимыми средствами. Съезд счел также необходимым направить на фронт группу *мулл*, чтобы поддержать боевой дух солдат-мусульман. По инициативе делегатов съезда вскоре была создана общественная организация — Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям. Членами Комитета в числе других стали депутаты Думы К.Тевкелев, И.Ахтямов, М.Джафаров. По инициативе К.Тевкелева в феврале 1916 г. при фракции было созвано совещание видных общественных деятелей-мусульман. Совещание в числе прочих обсуждало вопрос о создании при фракции постоянного бюро для помощи в повседневной работе депутатов. Было принято постановление о создании такого бюро из 4 равноправных с депутатами лиц. Финансовые расходы на содержание бюро должны были покрывать за счет обязательных сборов с мусульман крупных городов — Казани, Москвы, Оренбурга, Уфы и др. Вскоре бюро под председательством А.Цаликова приступило к работе.

М. ф. Думы 4-го созыва своевременно отреагировала на изменение политического строя в стране — свержение монархии. 15–17 марта 1917 г. в Петрограде прошло совещание членов фракции и ее бюро, на котором было принято решение о созыве Всероссийского съезда мусульманских народов. Для подготовки и проведения съезда было образовано Временное центральное бюро российских мусульман под председательством А.Цаликова. Совещание выработало для Бюро рекомендации по делегатскому составу съезда и его повестке дня. Видные члены М. ф. всех четырех созывов Государственной думы приняли активное участие в работе первого Всероссийского мусульманского съезда (май 1917 г., Москва), II Всероссийского съезда мусульман (июль–август 1917 г., Казань). Некоторые из мусульманских депутатов стали членами и руководителями сформированных на съездах национальных органов.

Лит-ра: III Всероссийский мусульманский съезд. Казань, 1906; Отчет члена комиссии по вероисповедным вопросам Государственной думы II и III созыва Мухамет-Шакира Харисова Тураева, депутата от Уфимской губернии. Уфа, 1912; *С.Г.Рыбаков*. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917; Политическая жизнь русских мусульман до Февральской революции // Society for Central Asian Studies. 1987; Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг. Сборник документов и материалов / Сост., авт. вступит. ст. и примеч. Л.А.Ямаева. Уфа, 1998.

*Л. Я.*

**Мусульманское духовенство** (араб. *риджал ад-дин*) — профессиональные служители исламского культа, судопроизводства, административно-духовного управления и образования, знатоки и деятели религиозных наук и суфизма, составляющие обособленную и влиятельную социальную прослойку в структуре мусульманских обществ (служители мечетей, проповедники, учителя начальных (*мектеб*, араб. *мактаб*) и повышенных (*медресе*, араб. *мадраса*) школ, ученые, судьи, руководители мусульманских общин и братств (*тарика*) и другие «люди религии»).

Термин М. д. логически противоречив и носит довольно условный характер. В исламе в отличие от других мировых религий нет особого духовного сословия, обладающего божественной благодатью, как нет и института церкви, служащего посредником между верующими и Аллахом (лишь в ши'итском исламе признается особая связь «людей веры» с божеством и имеется более четкая иерархия служителей культа). Поэтому среди его последователей теоретически любой совершеннолетний мусульманин, обладающий достаточным знанием и морально-нравственным авторитетом, с согласия верующих может руководить религиозной жизнью мечетского общества без специальной процедуры посвящения в сан (как, например, рукоположение у христианских священнослужителей), не приобретая при этом никаких социальных привилегий. Такой порядок преобладал среди мусульман Урало-Поволжья, Крыма, Кавказа, Казахстана, Средней Азии до присоединения этих территорий к России. Они сами свободно избирали и переизбирали своих духовных наставников, которые в зависимости от уровня книжных знаний и рода основной деятельности (богослужение, судопроизводство, образование, наука и т.д.) назывались *муфтиями* (араб. *муфти* — знаток *шари'ата*, имеющий право принятия решений в форме особого заключения — *фетвы), кадиями* (араб. *кади* — судья, отправляющий судопроизводство на основе *шари'ата*), *мухтасибами* (араб., должностное лицо, контролирующее соблюдение мусульманами норм исламской морали в личной и общественной жизни), *ахунами* (перс. *хаванд* или *ахунд* — «наставник», «господин»; старшее духовное лицо), *хатибами* (араб. *хатиб* — «оратор», «проповедник»; духовное лицо, читающее в мечети в дни пятничных и праздничных молитв проповедь-*хутбу), имамами* (араб., руководитель общей молитвы в мечети и глава мусульманской общины), *муллами* (от араб. *маула* — «владыка», «господин»; служитель культа, духовный руководитель мечетной общины; часто употребляется как синоним слова *имам*; наименование М. д. вообще или почетный титул ученых людей), *муэдзинами* (араб. *му'аззин* — служитель мечети, призывающий с *минарета* прихожан на молитву; синоним — *азанчи*), *шейхами* (араб. *шайх* — почетное прозвание авторитетных духовных лиц; наставник, глава суфийского братства; синоним — *муршид, ишан*), *суфиями* (араб., мусульманский аскет, приверженец суфизма; синоним — *дарвиш*), *кариями* (араб. *кари'* — чтец Корана; синоним — *хафиз*), *мударрисами* (араб., преподаватель, руководитель *мадраса*), *хальфами* (араб. *халифа* — «преемник», «заместитель»; помощник *мударриса*, учитель религиозной школы; синоним — *мугаллим*) и т.д.

С проникновением и утверждением российской государственности выборность духовных руководителей, прежде всего среднего и низшего звена, среди татар, башкир, азербайджанцев, казахов, узбеков и других российских мусульман сохранилась. Но власти стремились поставить эту процедуру под свой контроль и отсеять «неблагонадежных» лиц. После учреждения в 1788–1789 гг. в г. Уфе Оренбургского магометанского духовного собрания, а в 1831 г. в г. Симферополе — Таврического и в 1872 г. в г. Тифлисе — Закавказских (ши'итского и суннитского) духовных управлений мусульман порядок назначения М. д. на большей части России был в большей или меньшей мере регламентирован уже на основе светского законодательства, учитывавшего, однако, некоторые важные шари'атские нормы, а также местные обычаи и традиции.

Отныне избираемые местным населением духовные лица должны были подвергаться достаточно сложной и строгой бюрократической проверке их богословской подготовки и политической благонадежности и утверждаться в должности государственной властью. Сначала в соответствующем Духовном собрании или управлении претенденты сдавали экзамен по теории и практике ислама. По его итогам присуждались духовные звания *ахуна* (среди мусульман-суннитов Закавказья — *эфенди*), *мухтасиба, хатиба, имама* или *муэдзина*, что удостоверялось особыми свидетельствами. В Оренбургском *муфтиате/муфтийате* (российское новообразование по псевдоарабской модели) одновременно определялась и педагогическая квалификация; в свидетельстве, выданном Собранием, наряду с духовным указывалось также педагогическое звание: *мударрис, мугаллим* (араб. *му'аллим*) или *мугаллим-сибйан* (араб. *сибйан*, мн. ч. от *саби* — «дитя»). Затем документы кандидата (утвержденный волостным правлением приговор сельского общества, выписка из журнала заседания Духовного собрания или управления, для находившихся в ведении Оренбургского собрания — также свидетельство уездных училищных советов о знании им русского языка, с 1891 г.) поступали на утверждение губернского правления. Здесь главное внимание обращали на политическую лояльность будущего духовного пастыря. При отсутствии каких-либо компрометирующих сведений ему выдавали именной императорский указ о назначении на искомую должность.

С момента получения указа на руки избранное махаллинским (мечетским) общест-

вом духовное лицо становилось так называемым указным *муллой*, *муэдзином* и т.д. и могло приступить к исполнению своих обязанностей. Такой порядок утвердился далеко не сразу: еще в начале 80-х гг. XIX в. в отдельных местностях Урало-Поволжья, не говоря уже о других восточных окраинах империи, встречались «безуказные», т.е. неофициальные «люди религии». Тем не менее именно в конце XVIII в. реформы дали толчок структуризации и бюрократизации М. д. на Российском Востоке. С этого времени «указной *мулла*» стал званием и профессией и началось юридическое оформление М. д как привилегированной прослойки, вплетенной в государственные структуры.

Несмотря на манифест от 17 марта 1775 г. и грамоту от 1783 г., царское правительство относилось ко всему, связанному с исламом, крайне настороженно; многие вопросы оставались юридически не разработанными. Вплоть до начала XX в. местные *муллы* и *муэдзины* по закону являлись служилой категорией населения, т.е. все их права и обязанности были только должностными, а не наследственными. Они официально не причислялись к духовному сословию и оставались в том сословии, к которому относились до избрания на должность (лишь в Крыму М. д. юридически было оформлено в отдельное сословие). Таким образом центральные власти сознательно тормозили становление духовно-корпоративной элиты мусульманских народов, способной, по их мнению, генерировать политико-сепаратистские идеи.

В Российской империи конца XVIII–начала XX в. (согласно Уставу Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел) М. д. официально подразделялось на высшее и низшее (мечетское). К первому относились председатели (*муфтии*, в Закавказском ши'итском духовном управлении — *шайху-л-ислам*) и заседатели (*кадии*, а также *кади-эскар* — старший помощник Симферопольского *муфтия*) высших мусульманских учреждений, а также *ахуны* (округ Оренбургского магометанского духовного собрания), уездные *кадии* (Крым), местные *кадии* и члены губернских собраний–*меджлисов* (араб. *маджлис*) (Закавказье). Им подчинялись махаллинские *хатибы*, *имамы*, *муллы*; в округах Оренбургского и Симферопольского *муфтиатов* — *муэдзины*, а в Таврической губернии — также *мударрисы* и *гочи* (преподаватели начальных мусульманских школ) и *шайхи* (руководители *текий*).

В кодексе российских законов служебные обязанности и права служителей ислама были обозначены лишь контурно. Оренбургский, Таврический, Закавказский *муфтии* и Закавказский *шайху-л-ислам* являлись духовными руководителями мусульман соответствующих регионов империи. Они, а также Таврический *кади-эскар* назначались соответственно по представлению министра внутренних дел или главноначальствующего гражданской частью на Кавказе лично императором. До 1889 г. в Оренбургском округе три *кадия* избирались представителями мусульман Казанской губернии, а затем по рекомендации *муфтия* стали назначаться министром внутренних дел. Пять уездных *кадиев*, являвшихся одновременно членами Таврического управления (из них Симферопольский *кади* был постоянным членом, а остальные присутствовали в Правлении лишь во время ежегодного собрания всех его членов в начале года), избирались М. д., *мурзами* (местная знать, имевшая дворянские привилегии) и волостными старшинами соответствующего уезда и утверждались в должности министром внутренних дел. По три *кадия* ши'итского и суннитского Духовных управлений в Тифлисе назначались главноначальствующим гражданской частью на Кавказе.

Должность председателей и членов Духовного собрания и правлений была пожизненной. Лишь срок полномочий помощников Оренбургского *муфтия* составлял три года, но очень часто он продлевался много раз. *Муфтии* и *кадии* получали казенное содержание. Правительство проявляло большую заинтересованность в их лояльности и не скупилось на всякие личные награды, а также льготы членам их семей. Например, первый Оренбургский *муфтий* Мухаммадджан Хусаинов (годы службы 1788–1824) помимо значительных денежных премий получил в исключительном порядке право покупки башкирских земель и заселения их крепостными крестьянами, его преемнику Габдессаляму Габдрахимову (1825–1840) была пожалована соболья шуба, а его сыновьям — тарханское (почти что дворянское) звание. Дети председателей и заседателей Закавказских духовных управлений за 20-летнюю беспорочную службу их родителей пользовались: первые — правами детей личных дворян, а последние — правами личных почетных граждан. Не случайно поэтому местное население видело в высшем М.д. прежде всего царских чиновников.

Деятельность Духовного собрания и управлений была целиком подчинена государственным интересам. Основной их задачей были контроль над мечетскими служителями и проведение в жизнь различных постановлений правительственных структур. Как правило, большинство *муфтиев* и *кадиев* верой и правдой служили царизму. В XIX в., например, не без их помощи самодержавие добилось политической лояльности башкир и горских народов, в прошлом оказавших длительное и упорное сопротивление проникновению и утверждению российской государственности на их землях.

Однако огромная территория округов (так, в начале XX в. компетенция Оренбургского *муфтиата* распространялась на 84 губернии, 5 областей, 6 градоначальств Центральной России, Урало-Поволжья и Сибири, а в округ Таврического управления входили 10 губерний Западного края, Севасто-

польское и Керчь-Еникальское градоначальства), неосведомленность отдельных *муфтиев* в вопросах мусульманского богословия и права, давление властей на высшие мусульманские религиозные учреждения снижали эффективность функционирования *муфтиатов*. Иногда деятельность Духовного собрания и управлений приносила совершенно неожиданные для правительства плоды. Так, вместо ожидаемого от них государственной бюрократией ускорения культурно-идеологической интеграции мусульманских народов страны в российское общество они способствовали их этнической консолидации. Несмотря на все усилия и спустя столетие после начала «огосударствления» российского ислама на окраинах империи сосуществовали два культурных мира: государственный — православно-славянский и оппозиционный — мусульманско-арабский, органически включавший в себя самобытные духовные традиции местных народов.

*Ахуны*, уездные *кадии* и члены губернских собраний-*меджлисов* фактически составляли среднее звено М. д. До создания Оренбургского магометанского духовного собрания выборные *ахуны* действительно являлись высшими религиозными лицами и их роль в истории Урало-Поволжья была огромной (тогда на ступень ниже их в иерархии М. д. у башкир и татар стояли *мухтасибы*). Затем статус *ахунов* во внутренних губерниях России существенно понизился: сначала до уровня *кадиев*, а с 80-х гг. XIX в. — до уровня простых *мулл*. Фактически их прежняя компетенция (контроль над деятельностью мечетского духовенства, рассмотрение вопросов строительства новых мечетей, посредничество между властными структурами и местным мусульманским обществом и т.д.) перешла в руки *муфтия* и *кадиев*, и *ахуны* превратились в их помощников в мечетских общинах. Постепенно выборная ахунская должность как таковая была ликвидирована (заодно сошли с исторической арены существовавшие здесь ранее должности старшего *ахуна*, помощника *ахуна*, а также *мухтасиба*), а само ахунство стало лишь почетным титулом, присуждаемым *муфтиатом* или Министерством внутренних дел *имамам* соборных мечетей за их особые религиозно-административные заслуги.

Происшедшие изменения, однако, не нашли четкого юридического оформления, что ставило *ахунов* в неопределенное положение. В пореформенный период они являлись старшими духовными лицами определенного района (обычно нескольких волостей) и пользовались, несмотря на нарушение царской администрацией традиции их выбора из круга наиболее авторитетных и опытных духовных лиц, заметным религиозным и общественным влиянием среди татар и башкир. *Ахуны*, как и местные *кадии* в округах Таврического и Закавказских духовных управлений, обладали большими правами при решении отдельных религиозно-бытовых вопросов, чем обычные *муллы*. Кроме того, они осуществляли важную функцию посредничества между *муфтиатом* как высшим правительственным религиозным учреждением и низшим приходским духовенством. Именно через них Оренбургское собрание (как и остальные три *муфтиата* через местных *кадиев*) проводило в жизнь свои решения, касавшиеся *мулл* и *муэдзинов*, — других механизмов у него не было. Действовавшие законы, как уже было сказано, не определяли ни прав, ни обязанностей *ахунов*, хотя их численность была значительной и имела тенденцию к росту. Так, если в 1889 г. во Внутренней России ахунское звание имели всего 60 духовных лиц (1,1% *мулл*), то в 1916 г. — уже 220 (3,0%).

Должность уездных и местных *кадиев*, а также членов губернских собраний в округах Таврического и Закавказских духовных управлений была во многом схожа с ахунской (в последних *кадии* назначались лишь из круга «достойнейших приходских чинов», обладавших духовным званием *ахуна* или *эфенди*). Но их социально-правовое положение и служебная компетенция нашли в российских законах более детальное разъяснение. Кроме разбора семейно-брачных и других дел, относившихся к частному и уголовному праву, крымские и закавказские шари'атские судьи осуществляли важную функцию контроля над мечетским духовенством.

На низшей ступени иерархии М. д. находились *хатибы*, *имамы* и *муллы*, а в округах Оренбургского и Таврического *муфтиатов* их помощники — *муэдзины*. По российским законам (указы от 9 декабря 1855 г., 25 января 1886 г. и 14 февраля 1856 г.) во внутренних губерниях империи, а также в Крыму при каждой соборной мечети разрешалось иметь по одному *хатибу* и *имаму* (или *мулле*). Официально различие между ними состояло в том, что *хатиб* являлся старшим по чину и обладал исключительным правом предстоять на пятничных и праздничных молитвах и произносить перед их началом или по окончании проповедь-*хутбу*. Но законодательно это положение не было четко зафиксировано, что порождало многочисленные недоразумения и споры как среди *мулл*, так и среди прихожан.

На практике *хатиб* нередко исполнял и обязанности *имама* или *муллы*. В небольших приходах это было даже нормой, так как из-за скудности средств мечетские штаты в них часто оставались незаполненными. Так, на 1 января 1911 г. в 5771 приходе округа Оренбургского собрания, 5409 из которых имели соборную мечеть, несли службу 3946 *хатибов*, 3696 *имамов* и 691 *мулла*. Это означало, что почти в каждой третьей *махалле* с соборной мечетью (1713 — 31,6%) всеми делами занимался один *имам* или *мулла*. Избрание «собственного» *хатиба* в них откладывалось до лучших времен. В Закавказье для каждого мечетского общества, которое обычно объединяло до 90 «дымов» населения, полагалось иметь по одному *мулле*. При больших

(соборных) же мечетях могли состоять с разрешения местного губернского начальства несколько *мулл*, но не более пяти, — один из них считался старшим.

Служебные обязанности *мулл* регулировались российским гражданским и шари'атским правом. *Хатибы* и *имамы* должны были регулярно посещать мечети и предстоять во время молитвы, а *хатибы* к тому же произносить проповеди и наставления, следить за порядком в культовых местах, освящать важнейшие события в жизни каждого мусульманина (рождение, совершеннолетие, свадьба, смерть и т.д.), решать семейно-бытовые и наследственные споры. Прямым их служебным долгом являлось также обучение детей прихожан основам и обрядам исламского вероучения. Кроме того, *хатибы*, а где их не было — *имамы* осуществляли в пределах своей *махалла* записи всех актов гражданского состояния в метрических книгах и регулярно отчитывались об этом перед Духовным собранием и управлениями.

В Российской империи, где государственной религией являлось православие, традиция узкой специализации М. д. была почти повсеместно нарушена, и деятельность российского *муллы* носила многофункциональный характер. Он совмещал в себе духовного пастыря (*имама-хатиба*), судью (*кади*), нотариуса (*ма'зун*), учителя (*мударриса* или *му'аллима*) и государственного служащего. Кроме того, на местах глава мусульманской общины мог быть последователем (*муридом*), а иногда и руководителем (*шайхом*, или *ишаном*) того или иного суфийского братства и потому систематически заниматься религиозно-нравственным совершенствованием для «сближения» с Богом. Отдельные *муллы* занимались врачеванием, прежде всего на основе нетрадиционной медицины. Наиболее способные из них пробовали свои силы и на научно-литературном поприще, т.е. в какой-то мере выполняли обязанности религиозных ученых–*'улама'* — богословов и правоведов.

Большинство местных *хатибов* и *имамов* исполняли свой религиозный и гражданский долг усердно. Немалую роль при этом играл контроль со стороны членов мусульманской общины, которые имели право ходатайствовать перед *муфтием* о лишении должности нерадивых *мулл*. Губернская администрация также могла своей властью отстранить от должности *мулл*, халатно относящихся к своим служебным обязанностям или не выполняющих правительственных предписаний. Однако главным побудительным мотивом в деятельности многих руководителей мусульманских общин было их сознание большой моральной ответственности и стремление служить своему народу. Именно подвижничество обеспечивало им огромный авторитет и доверие местного населения. Правда, на рубеже XIX–XX вв. в силу ряда причин (очевидное «огосударствление» ислама и его институтов, всеобщее падение в пореформенной России религиозности населения, проникновение в среду мечетских служителей духа наживы и стяжательства, а также падение их образовательного уровня и т.д.) *муллы* стали заметно утрачивать свое влияние.

Официальных прав и льгот у мечетских служителей (в отличие от обязанностей) было немного. Во внутренних губерниях и в Крыму единственной законодательно оформленной их привилегией было освобождение (в случае осуждения за какие-либо проступки) от телесного наказания. Сельские общества особыми приговорами могли также освободить своих духовных руководителей от всех денежных и натуральных податей и повинностей, приняв их на себя. Такое великодушие проявлялось почти повсеместно, поэтому видеть *мулл*, наравне с односельчанами участвующих в ремонте дорог и мостов или в перевозке грузов и т.п., было практически невозможно. На Кавказе же М. д. в законодательном порядке было освобождено от налогов.

Изредка российское правительство прибегало к методам морального и материального поощрения отдельных представителей низшего М. д.: награждало их медалями, присваивало им звания *ахунов*, личных почетных граждан, а в исключительных случаях — и *тарханов*. Но денежное довольствие для *мулл* не было установлено, хотя этот вопрос царские власти иногда обсуждали. Отдельные же поощрительные меры преследовали единственную цель — теснее привязать мусульманскую духовную элиту к государственному аппарату. Однако в целом царизму не удалось низвести *мулл* до положения правительственных чиновников. Выборность, отсутствие государственного жалованья ставили низшее М. д. в большую зависимость от прихожан. В этом таилась главная причина противодействия многих *мулл* отдельным предписаниям правительства, ущемлявшим национально-религиозные права мусульманского населения.

В приговорах мусульманских общин об избрании духовных наставников упоминалось обеспечение *мулл* средствами к существованию. Главной доходной статьей в бюджете низшего М. д. были *закат* (араб. «милостыня», «налог»), или *садака* (араб. «искреннее даяние», «милостыня»), и *гушр* (араб. *'ушр* — «десятина»), налог с продуктов земледелия. *Закат* является одним из пяти «столпов» ислама, носит для совершеннолетних дееспособных мусульман обязательный характер и отчисляется в пользу неимущих, бедняков, несостоятельных должников, сирот, приезжих, не имеющих средств на обратный путь, и т.д., а также на богоугодные цели. Но со временем среди российских мусульман сложился обычай, хотя и не повсеместно, использования *заката* почти исключительно на содержание местного М. д. При этом практически в каждой *махалле* существовал свой минимум ежегодных натуральных и денежных подношений *муллам*, но фиксировался он очень редко (так, по отрывочным данным, в середине XIX в. в

отдельных местностях Оренбургского края лишь каждый пятый служитель мечети получал от своих прихожан фиксированный денежный доход). В начале 80-х гг. XIX в. в отдельных местностях Казанской губернии он составлял в денежном выражении в среднем 210 руб. Тогда же, по другим сведениям, главным источником дохода некоторых *мулл* был *гушр* и получали они до 400 и более пудов хлеба. Накануне Октября подавляющая часть мечетских служителей во Внутренней России активно занималась земледелием и добывала хлеб насущный своим трудом.

Второй по значимости статьей дохода *хатибов* и *имамов* были пожертвования от прихожан в дни главных религиозных праздников — *ураза-байрам* (араб. *ʻид ал-фитр* — праздник разговенья) и *курбан-байрам* (араб. *ʻид ал-адха*, или *ал-ʻид ал-кабир* — праздник жертвоприношения). Во время *ураза-байрама* (первые 3–4 дня после завершения месяца *рамадан*, в течение которого соблюдается пост — *ураза*) каждый взрослый прихожанин преподносил своему духовному наставнику милостыню-подарок съестными припасами или деньгами. У местных мусульман праздничные подношения во время *ураза-байрама* назывались *фитр садакасы* (араб. *закат ал-фитр*), носили обязательный характер и составляли в денежном выражении не менее 20 коп. с одного дома. По отрывочным сведениям, в деревнях Урало-Поволжья *фитр садакасы* мог составить в совокупности до 100 и более пудов хлеба и от 50 до 100 руб. деньгами, а в городах — до 400–500 руб.

В день *курбан-байрама* (10 *зу-л-хиджжа*) после совершения торжественной молитвы (*гаид намазы*) местные жители, как и во всем мусульманском мире, закалывали одно или несколько (в зависимости от материального положения) парнокопытных животных, обычно овец. Как правило, бо́льшую часть мяса раздавали неимущим, а шкуры преподносили приходским *муллам*. В крупных *махалла* подаренных отдельным мечетским служителям шкур набиралось на 80–100 руб. Во время праздника жертвоприношения духовенству дарили и деньги, но поскольку *садака* в этом случае не была обязательной, она составляла незначительную сумму.

Третьим видом поступлений *муллам* была плата за отправление ими различных богослужебных обрядов (имянаречение новорожденных, обрезание, бракосочетание, погребение и т.д.), а также за учительский труд. Но зачастую такие доходы носили чисто символический характер. Так, при имянаречении *мулле* за его услуги перепадало копеек 10, на свадьбе — 25, на похоронах — 50–60 и т.д.

По отзывам современников, в пореформенный период совокупный годовой доход татарских и башкирских *мулл* в бедных приходах составлял в денежном выражении около 200 руб., а в богатых — до 700 руб. (для сравнения: в начале XX в. до 90% православного причта Урало-Поволжских епархий помимо поступлений за отправление треб, доходов с церковной земли, платы за преподавание Закона Божьего в школах и т.д. получали вдобавок еще казенное жалованье от 400 до 700 руб. в год, но и эта сумма оценивалась епархиальным начальством как «недостаточная»).

Крупные *вакфы* (недвижимое имущество и значительные суммы, пожертвованные на религиозные цели) существовали лишь в Крыму и по закону составляли «основные средства на содержание мечетей, училищ и определенного при мечетях духовенства».

На самой низшей ступени иерархии в округах Оренбургского собрания и Таврического управления находились *муэдзины*. По российским законам полагалось иметь по одному *муэдзину* при каждой мечети, с основной обязанностью возвещать громким пением *азана* о наступлении времени очередного *намаза*. В обязанности *муэдзинов* входило также чтение вслух перед началом богослужения (*икама*) особой молитвы — *дога* (араб. *даʻва*). Кроме того, они должны были содержать в порядке и чистоте мечети и исполнять по поручению *мулл* отдельные второстепенные религиозные обряды. По *шариʻату* каждый мусульманин, услышав *азан*, должен приступить к молитве, поэтому основная обязанность *муэдзина* считалась богоугодным делом и нередко исполнялась бескорыстно на общественных началах. Так, в 1911 г. в пределах Оренбургского *муфтиата* указных *муэдзинов* числилось 3885, в то время как мусульманских общин было 5771. Это означало, что почти в каждой третьей общине обязанность призыва односельчан на молитву добровольно брал на себя кто-либо из местных жителей или сам *имам* мечети.

*Муэдзины*, как и *муллы*, не пользовались большими льготами и не получали казенного содержания. Их служба также напрямую оплачивалась прихожанами, но в меньших размерах, чем труд *ахунов*, *хатибов* и *имамов*. Основным источником доходов *азанчи* было личное хозяйство, а поступления от мечети служили лишь подспорьем; по образу жизни и имущественному положению они редко отличались от основной массы населения.

Несколько иным было политико-правовое и социально-экономическое положение М. д. в Казахстане (Акмолинская, Семипалатинская, Уральская и Тургайская области), Туркистане (Сырдарьинская, Ферганская, Самаркандская, Закаспийская и Семиреченская области), а также в Бухарском эмирате и Хивинском ханстве (теократических исламских государствах, находившихся под протекторатом России). В этих регионах оно регулировалось преимущественно шариʻатскими нормами, а российская администрация редко вмешивалась во внутреннюю жизнь местных мусульманских обществ.

В дореволюционной России численность М. д. постоянно росла и достигла в 1911 г. 46 492 чел. По регионам империи оно распределялось следующим образом:

| Регион | Количество | | |
|---|---|---|---|
| | мусульман | мечетей | духовных лиц |
| Округ Оренбургского собрания | 4 572 276 | 6 144 | 12 341 |
| Округ Таврического управления | 224 365 | 845 | 981 |
| Уральская область | 505 525 | 59 | 50 |
| Сырдарьинская область | 1 382 839 | 2 373 | 3 924 |
| Ферганская область | 2 017 889 | 7 496 | 14 660 |
| Самаркандская область | 967 719 | 3 469 | 6 478 |
| Семиреченская область | 1 031 953 | 288 | 189 |
| Дагестанская область | 631 687 | 1 954 | 2 104 |
| Кавказ и другие | 4 997 105 | 4 341 | 5 765 |
| **Итого** | **16 331 358** | **26 969** | **46 492** |

Лит-ра: Сборник законов о Мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и о Магометанских учебных заведениях. Казань, 1898 (2-е изд. Казань, 1902); *Я.Д.Коблов.* О магометанских муллах. Казань, 1907.

*М. Ф.*

**Мухаммад-Рафи'**, Мухаммад *мулла* Рафи' Дийа ад-дин Абу-л-Фатх ал-Макки; Мухаммад-Рафи' аш-Ширвани; *мулла* Чалли (?) ар-Рафи'; Мухаммад *мулла* Рафи', прозванный Ма'сумом («Непогрешимый») — дагестанский историк, живший во второй половине XIII — первой половине XIV в. В 1312-13 г. он составил историческую хронику Та'рих Дагистан («История Дагестана») о судьбах ислама и первых носителей идей ислама в Дагестане. Хроника впоследствии обрастала новым материалом и приобрела «окончательный» облик в XVII в.

Та'рих Дагистан — свод различных и разновременных исторических рассказов и легендарных сюжетов. В структуре хроники можно выделить четыре самостоятельные линии повествования: судьбы язычества и правителей области Авар (Аварии); исламизация дагестанских обществ; борьба дагестанцев с монгольскими отрядами; дагестанские феодальные правители-*шамхалы* в XIV в. и их налоговая политика. Та'рих Дагистан — это свод отдельных хроник, объединенных общей идеей, официальная летопись, представляющая интересы правителей Кумуха (или Газикумуха). Древнейшая часть свода датируется первой половиной X в.; это рассказ о языческом Дагестане с позиций мусульманина, непримиримого к языческому обществу. Жителей области он хулит как идолопоклонников, а их владетелей (*салатин*) обвиняет в нечестивости. Наиболее зловредным был, по мнению автора рассказа, живший в городе Танус языческий правитель Авара (Аварии) по имени Суракат, по прозвищу *нусал*.

Ведущая тема хроники — исламизация дагестанских обществ, в частности Кумуха, Кайтага, Аварии. Начало этого процесса отнесено к первой половине IX в. и связывается с именами представителей рода пророка Мухаммада — потомков дядей пророка Мухаммада, «господина мучеников» (*сайиид аш-шухада'*) Хамзы и «предводителя верующих» 'Аббаса: *шайх*ов Абу Исхака Ибрахима, Ахмада, 'Али, Насир ад-дина. Они вышли с двухтысячным отрядом из Мекки и Медины и прошли много областей, пока не обосновались в Дагестане. Потомки этих *шайхов* установили здесь свою власть, в частности в Кайтаге (Хайдак), где построили много новых населенных пунктов и избрали своей столицей город Калакорейш («Крепость курайшитов»), ставший одним из опорных пунктов ислама. В вопросе о датировке исламизации всего Дагестана (IX–X вв.) М.-Р. противоречит как другой исторической хронике — Дарбанд-нама, так и авторам арабских исторических и географических сочинений X–XIII вв. Исследования отечественных востоковедов показали, что исламизация Дагестана была длительным процессом, растянувшимся на многие века (VII–XVI вв.).

М.-Р. не только впервые тесно связал историю Дагестана с ближневосточным миром, но и предпринял попытку обосновать мысль о том, что ислам в Дагестане и власть *шамхалов* — это закономерное явление. Официальный характер свода различных хроник очевиден. Обращает на себя внимание и богатая терминология Та'рих Дагистан: упоминаются социальные верхи (*амир*, *султан*, *вали*, *хаким* — «интеллектуалы»), социальные низы (*ра'айа* — «низшие»), налоговая политика (*харадж*, *джизйа*, *'ушр*, *закат*). Еще богаче географическая номенклатура. Та'рих Дагистан — первая дагестанская хроника, проникнутая идеей единства всех областей региона в борьбе против внешних врагов. Хроника показала также сельскую общину или союз сельских общин как устойчивую фискальную единицу и субъект права. Впервые в дагестанской исторической литературе упомянут географический термин «Дагестан».

Сочинение М.-Р. — ценный источник, отразивший политический, социально-экономический и идеологический облик средневекового дагестанского общества. В настоящее время известно более 40 списков Та'рих Дагистан в копиях XVIII — начала XX в. Все тексты — на арабском языке, а переписчики — дагестанцы по происхождению.

Лит-ра: Derbend-Nameh, 559–677; Извлечение из истории Дагестана, составленное Мухаммадом Рафи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871, вып. V; *А.Р.Шихсаидов.* Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан» Мухаммеда Рафи (к вопросу об изучении) // ППВ. 1972. 1977; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев.* Сочинения, 85–108.

*А. Ш.*

**Никах** (араб., букв. «соитие»; тадж.-узб. *никох*; туркм. *ника*; каракалп. *неке*) — брак, бракосочетание.

Положения *шари'ата* о браке основываются на предписаниях Корана (*суры* 2, 4,

24, 60), в соответствии с которыми при вступлении в постоянный брак (*Н. да'им*; существует также брак временный и брак с невольницами) должны быть соблюдены следующие условия: 1) избранница должна иметь хорошее происхождение (*каримат ал-асл*) — быть законнорожденной и отличаться хорошим поведением; 2) быть девственницей (*бикр*), если речь не идет о браке с вдовой или с разведенной; 3) быть добродетельной (*'афифа*) и соблюдать все обряды ислама; 4) быть в состоянии иметь детей (*валуд*). В постоянном браке дозволяется иметь четыре жены (во временном и с невольницами — без ограничений). Мусульманке вступать в брак с *ахл ал-китаб* («людьми Писания») не дозволяется.

Первый этап Н. — сватовство (*ном зед*). Оно может быть совершено письменно или через доверенных. Вступающие в брак должны дать согласие (*иджаб ва-кабул*) при двух свидетелях (либо оно должно быть оглашено доверенными, также при двух свидетелях). Доверенными могут выступать отец, дед и т.д. (для невольниц — хозяин), но не мать (однако она может получить особую доверенность). Совершеннолетие по *шари'ату* наступает для мужчин в 15 лет, для женщин — в 9 лет, в Средней Азии — соответственно в 12 и в 9 лет. Совершеннолетние женщины могут согласиться на брак, не спрашивая родителей, невольница не может дать согласия без разрешения хозяина.

Церемония завершается составлением брачного договора (*сиге*) в присутствии духовного лица. *Мулла* читает вслух специальную молитву (*хутба-йи никах*), затем — *сиге*, в котором указаны величина *махра* и имена доверенных, в чьем присутствии составлялся договор. *Мулла* и доверенные прикладывают к брачному договору печать. В заключение мулла произносит благословение и читает Фатиху (первая *сура* Корана). Брачный договор вручается жене или ее доверенному.

В Средней Азии в целом руководствуются описанными правилами. *Иджаб* и *кабул* выражаются глаголами в прошедшем времени, при этом брачующиеся должны слышать друг друга. Все происходит в присутствии двух свидетелей (свободных, мужчин или одного мужчины и двух женщин) — совершеннолетних мусульман в здравом рассудке, которые также должны слышать произносимые одновременно «предложение» и «согласие».

Во время заключения брака вместо одного из брачующихся может присутствовать доверенное лицо. Спрашивая у девушки согласие на брак, ей обязательно должны сообщить имя жениха. За выражение ее согласия могут быть приняты молчание, улыбка, тихий плач без крика. Если спрашивает не отец, а кто-либо из родственников или посторонних, согласие должно быть выражено словами. Вступающая в брак женщина согласие выражает обязательно словами. Девушка, лишившаяся невинности по какой-либо веской причине, в отношении «согласия» приравнивается к не вступавшим в брак.

Сам обряд бракосочетания несложен, совершается у всех народов региона в целом одинаково, в доме невесты или в доме жениха. У таджиков, например, приглашают *имама* из ближайшей мечети и назначают двух мужчин (одного из родни невесты, другого — постороннего) свидетелями (*шохид*, араб. *шахид*) и двух других (одного из родни невесты, другого из родни жениха) — доверенными отцами (*падар-вакил*) вступающих в брак. Свидетели направляются к невесте испросить ее согласия на брак (в форме признания ею доверенного отца), затем *имам* обращается с тем же вопросом к жениху. После получения их согласия доверенные отцы выясняют условия предстоящего брака, в первую очередь величину *махра* (там, где он практикуется), и приступают к совершению брачного обряда: *имам* читает ряд молитв, выдержек из Корана, известных как *хутба-йи никах*, снова оговариваются все условия *махра*, и согласие жениха заканчивает церемонию. Чашка с водой (*об-и никох*), стоявшая перед *имамом*, передается жениху, который отпивает несколько глотков, затем ее несут невесте, находящейся в другом помещении, и она также отпивает немного воды. Этим обряд завершается.

Лит-ра: *Николай Торнау*. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850, 131–173; *Наливкин, Наливкина*. Очерк быта, 209–210; *О.А.Сухарева*. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан // Сборник научного кружка при Восточном факультете САГУ. Таш., 1928, вып. 1, 77–81.

*Н. Л.*

**Ногайцы** (самоназвание — *ногай*) — один из коренных народов Российской Федерации. Говорят на ногайском языке, относящемся к ногайско-кыпчакской подгруппе тюркских языков. Общая численность в РФ 73,7 тыс. чел. (1989 г.). Исторически Н. жили на обширных степных просторах от Дуная до Иртыша, составляя сначала Ногайскую Орду, а после ее распада — Большую Ногайскую, Малую Ногайскую, Едисанскую, Едишкульскую, Ембойлукскую и Буджакскую Орду. Сегодня Н. проживают в основном на Северном Кавказе и в Дагестане: в Ногайской степи (междуречье Кумы и Терека), на Кубани, а также в Астраханской области. Значительная часть Н. проживает в Румынии и Болгарии (Добруджа), Турции и в других странах.

Ислам стал проникать в среду кочевников-тюрок — предков Н., видимо, с X–XI вв. Массовая исламизация ногайских племен проходила в составе Золотой Орды. Особенно широкие масштабы она приняла после 1312 г. — со времени официального введения ислама в качестве государственной религии *ханом* Узбеком. Показательно, что и все народные предания Н. связывают при-

нятие ими ислама с Золотой Ордой (Н. отождествляются в них с «узбеками») и с «*султаном* Бабаткулем». *Султан* Бабаткуль — это широко известный среди казахов, каракалпаков, узбеков и Н. «святой» Баба Туклес, или Баба-Туклес Шашлы-Азиз. К этому «святому», а через него и к одному из четырех «праведных» *халифов* возводили свою генеалогию правители Ногайской Орды, потомки золотоордынского *беклярибека* Едигея. Народные предания таким образом отразили огромную роль суфийских *шайхов* если не в исламизации, то по крайней мере в укреплении ислама на обширных степных просторах Евразии, бывших некогда родиной большинства ногайских племен. На основе дошедших до нас свидетельств можно заключить, что среди Н. ислам в средние века бытовал в основном в форме суфизма, видимо, более подходившего к преимущественно кочевому образу жизни большинства ногайского населения и его психическому складу. Среди Н. Большой Ногайской Орды было широко распространено учение братства йасавийа, среди других групп Н. преобладали последователи учения накшбандийа. Еще в прошлом веке казахи-адаевцы рассказывали предания о прославленном ногайском *шайхе* Хейрулла-Суфуе, жившем на Мангышлаке во времена Ногайской Орды и почитавшемся как великий чудотворец. Его *силсила* восходила через «святых» Султан-Эпе (Султан-*апа*) и Гаким-Ата (Хаким-*ата*) к *х*$^{в}$*аджа* Ахмаду ал-Йасави. Лишившись политической самостоятельности и пережив трагедию вынужденного переселения (*мухаджара*), Н. утратили собственные суфийские традиции, и в XIX–XX вв. исламский мистицизм среди них был распространен незначительно и имел не местное происхождение (из Бухары, Дагестана или Чечни).

Все группы Н. — сунниты, традиционно придерживаются ханафитского *мазхаба*. Среди незначительной части Н. Чечни и Дагестана в последние годы распространились шафи‘итский *мазхаб* и идеи «ваххабизма».

В качестве одной из характерных черт Н. времен Ногайской Орды очевидцы называют их трепетное отношение к могилам (*кишене/кэшэне*) своих видных людей, в основном правителей. Это были целые архитектурные сооружения, возведенные над местом погребения знатного или «святого» человека. На Северном Кавказе с тех времен сохранились возведенные еще в золотоордынское время Татартупский *минарет* и мавзолей Борга Каш, приписываемый ногайскому племени борганов. Мечети у Н. были двух видов: стационарные крытые и «открытые». Стационарные мечети возводились в основном на местах зимовий или в оседлых *аулах*. Кочевые Н. зимой молились в специально отведенной юрте, а в теплое время года устраивали в степи своеобразную «открытую» мечеть: расчищалась площадка, способная вместить верующих общины, на которой и совершалась совместная молитва. Такие места для моления обычно создавались перед пятничной молитвой; после перекочевки расчищали новую площадку. Вообще очевидцы отмечали любовь Н. к совершению молитвы на открытом воздухе. «Святые места» представляют собой в основном могилы людей, известных своей праведной жизнью; они отмечены шестом с развевающимися на нем разноцветными лоскутами. Основная масса Н. не посещает их, культ «святых» мест сохраняется лишь у части астраханских Н.

Какого-то единого духовного центра у Н. сегодня нет. Большинство ногайских общин сохраняют фактическую автономию; часть их подчиняется соответствующим территориальным *муфтиатам* (*муфтийат*) — Духовному управлению мусульман Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Духовному управлению мусульман Дагестана, Духовному управлению мусульман Чеченской Республики Ичкерия. В Республике Дагестан действует также Духовное управление мусульман Ногайского района, стремящееся объединить все общины в Ногайской степи. Здесь же предпринимаются попытки воссоздать существовавший до революции ногайский *кадийат* для духовного объединения Н., пока не приведшие к реальным результатам.

Огромный урон религиозной жизни Н. нанесли годы Советской власти. Если до революции у Н. служители культа составляли заметную часть общества, то к концу 30-х гг. большинство из них было репрессировано. Номенклатура их ранее включала: *эфенди* (*аьпенди*) — лиц с высшим религиозным образованием, *кади* (*кады*) — шари‘атских судей, *ахунов*, *имамов*, *муэдзинов* (*азаншы*), *мулл* (*молла*) и т.д. При Советской власти уцелели лишь *муллы*. Это были в основном люди пенсионного возраста. В связи с изменениями в стране сегодня ряды служителей исламского культа заметно пополнились, в частности молодежью и лицами среднего возраста. С восстановлением мечетей вновь появились *имамы* и *муэдзины*; при небольших мечетях эти должности обычно совмещаются. К сожалению, какой-либо статистики по служителям культа у Н. не ведется; разделенность Ногайской степи и разобщенность ногайских общин не позволяют привести и достоверных оценочных данных.

Развитая система религиозного образования, существовавшая у Н. до революции, к началу 40-х гг. была полностью разрушена. Довольно энергичные шаги по ее восстановлению предпринимаются с конца 80-х гг. Почти при каждой мечети имеется начальная школа — *мектеп* (*мактаб*), при крупных мечетях открываются *мадраса*. В них обучают азам арабского языка, основам религии (*дин*) и культа (*ибадет*). Дальнейшее религиозное образование Н. получают в исламских вузах Бухары, Уфы, Черкесска, Буйнакска, других городов, а также за рубежом.

В прошлом у Н. была широко распространена религиозная литература. Это были различные издания и списки Корана, *тафсиров*, других книг. Широко были распро-

странены книги по вероучению ханафитского *мазхаба* (Дрор, Мультана и др.). Ногайские *эфенди* и *муллы* имели солидные собрания религиозной литературы на арабском, ногайском, других тюркских языках. Среди грамотной части ногайского общества были распространены также периодические издания, выходившие в России и за ее пределами: ногайская газета Эдиль, которую издавал астраханец Абдурахман ('Абд ар-Рахман) Умеров, российские газеты на *тюрки* Вакыт, Юлдуз, Ульфат, Тарджуман, турецкие — Мизан и Савах и др. В советские годы большинство книжных собраний погибло; сегодняшние частные и мечетские собрания в основном представляют собой то, что удалось спасти. В них высок удельный вес рукописной литературы.

В последние два-три года среди незначительной части Н., в основном молодежи, стали распространяться идеи «ваххабизма». В силу небольшого масштаба распространения «ваххабитских» идей и более спокойных форм религиозных процессов в Ногайской степи не наблюдалось вспышек противостояния между «ваххабитами» и ханафитами. Большого распространения какие-либо исламские партии или движения среди Н. не получили.

С начала 90-х гг. Н. активно восстанавливают широкие связи с внешним мусульманским миром, характерные для них до революции 1917 г. В Ногайской степи после 70-летнего перерыва появились свои *хаджжи*, число которых растет. Налаживаются связи с ногайской диаспорой, в основном в Турции. Десятки молодых Н. обучаются в исламских вузах Египта, Кувейта, Саудовской Аравии, Турции и Ирана, в том числе в таких всемирно известных, как каирский ал-Азхар.

Лит-ра: *А. К.* Предания адаевцев о святых секты ханафис, живших и умерших на Мангышлаке // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Приложения. Тифлис, 1873, 5–17; *В.М.Викторин.* Аулья и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // Половецкая луна. 1993. № 3/7, 85–92; *В.Б.Виноградов.* Мавзолей Борга-Каш и ранняя история ногайцев // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980, 6–13; *Р.Х.Керейтов.* Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980, № 2, 117–127; *А.Х.Курмансеитова.* Бытование арабописьменной книги среди ногайцев // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкессии. Вып. 3. Черкесск, 1990, 161–180; *Г.Перетяткович.* Поволжье в XV и XVI веках (Очерки истории края и его колонизации). М., 1877; *А.А.Ярлыкапов.* Ногайская степь: этнос и религия сегодня // ЭО. 1998, № 3, 89–98; *De Weese.* Islamization.

*А. Я.*

**Ок-суяк** (*ок-сиёк*, *ак-сияк* — тюрк.-тадж., «белая кость») — обобщенное название для части населения Средней Азии, претендующей на происхождение от мусульманских «святых». В Казахстане к О.-с. принадлежат также потомки Чингиз-*хана*. К имени представителей сословия О.-с. обычно добавляется приставка-титул *хон* (*хан*). О.-с. противопоставляется «черни» (*карача*, *кара-халк*).

В Средней Азии представители О.-с. формально подразделяются на *ходжей* (*худжа*, *хожа*, через перс. *хваджа* — «хозяин», «господин») и *сеидов* (*сейид*, *саид*, *сеит*, *сейит*, от араб. *саййид* — «господин»). Считается, что *сеиды* — потомки дочери пророка Мухаммада — Фатимы и ее мужа — четвертого «праведного» *халифа* 'Али б. Аби Талиба (ум. от ранения в 661 г.), а *ходжи* — потомки первых трех *халифов* — Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана, а также потомки Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.), сына 'Али от другой женщины — ханафитки.

Большинство родословных (*шеджере*, *шаджара*), восходящих к первым «праведным» *халифам*, возникли достаточно поздно (после завоевания Средней Азии и Казахстана Чингиз-*ханом* в XIII в.) и, как правило, имеют фиктивный характер. Некоторые генеалогии изобретались даже вопреки известным из мусульманской истории фактам: так, иногда к *сеидам* причисляют мнимых потомков *халифа* 'Усмана и Рукайи, дочери пророка Мухаммада. История происхождения О.-с. пока еще не стала предметом детального изучения, поэтому в науке существует множество разных версий и гипотез по этой проблеме. Некоторые исследователи полагают, что О.-с. — настоящие потомки арабских завоевателей Средней Азии. Другие склоняются к мнению, что среднеазиатские «святые» происходят от местных суфийских «святых»; есть также точка зрения, что последователи определенного «святого» стали со временем рассматриваться в качестве его потомков. Интересным, хотя и недостаточно изученным, является мнение, согласно которому название О.-с. восходит к домусульманской духовной и светской элите среднеазиатского общества.

У населения разных регионов Средней Азии существуют более дробные градации О.-с. в зависимости от того, какие группы «святых» наиболее популярны в каждой местности. Например, в Ферганской долине: самые знатные — *тура*, вторые по знатности — *ишаны*, третьи — *ходжи*, последние — *махсумы*. Такая народная градация основана на представлении о том, насколько каждая группа смешана через браки с «черным» народом. В Туркмении наиболее почетными считаются *ходжи*, а после них, по нисходящей, — *шихи* (*шайх*, *шейх*), *магтымы* (*махдум*, *махсум*), *сейиты* (*сеид*, *саййид*), *ата*; при этом разные группы соперничают друг с другом в знатности (например, *шихи* с *ходжами*).

Одна из важных черт привилегированного положения сословия О.-с. — эндогамия. Для женщин исключение из этого правила в прошлом делали очень редко, в основном это были браки с представителями светской знати. На мужчин принцип эндогамии распространялся лишь частично: к О.-с. долж-

на была принадлежать лишь первая жена, другие могли быть из «черни». Это, кстати, объясняет распространение среди О.-с. майората, когда отцу наследовал именно старший сын от матери-О.-с. Если у «святого» не было сыновей, его духовное достоинство и имущество переходило по наследству потомкам по женской линии.

Правила эндогамии действовали и в пределах отдельных семей или групп потомков «святых».

О.-с. занимало ключевые позиции и выполняло важные социальные функции в обществе. Представители О.-с. в обязательном порядке занимали высшие административные должности в судебной и военной сферах, в дипломатии (были посредниками между конфликтующими племенами и правителями, вели переговоры, улаживали споры), в системе образования (занимали, как правило, должности попечителей (*мутавалли*) и преподавателей (*мударрис*) в высших учебных заведениях — *медресе/мадраса*), играли важную роль в системе финансового управления. О.-с. выполняли важные функции в экономике в целом: представители этого сословия были крупными землевладельцами, организаторами ремесленного производства, строительных работ, торговцами (так как могли пересекать территории разных враждующих племен и народностей, не боясь быть ограбленными или убитыми), играли значительную роль в освоении новых земель, руководя переселениями и контролируя сооружение и функционирование ирригационных систем. Среди О.-с. было немало философов, историков, поэтов, каллиграфов, врачей. Вокруг них собиралась и вырастала местная «интеллигенция». Наконец, именно из числа представителей сословия О.-с. формировалась верхушка суфийских братств.

Некоторые государственные должности в течение долгого времени занимали представители одной и той же семьи О.-с. Так, на протяжении многих веков в Бухаре должности *шайх ал-ислама* (глава мусульман) и *ходжа калона* (глава *ходжей*, смотритель *вакфов*) занимали потомки «святого» *х<sup>в</sup>аджа* Абу Бакра Са'да (жил в X в.), а в ближайшем колене — известного *ишана ходжа* Ислама Джуйбари (духовный наставник 'Абдаллах-*хана* из рода Шибанидов-Джучидов), последователя братства накшбандийа; должность *накиба* (военный руководитель) — потомки «святого» Сеид-*ата* (по легенде, духовный наставник золотоордынского правителя Узбек-*хана* из рода Джучидов), который жил в XIII — начале XIV в. и был последователем братства йасавийа; должность *кази калона* (глава *казиев*, верховный судья) — *ходжа* Миракона, предки которого, породнившись с Аштарханидами, переселились в Среднюю Азию из хорасанского (персидского) г. Мешхеда в XVII в. В Фергане особое положение долгое время занимали потомки «святого» Бурхан ад-дина Кылыча (жил в XIII в.).

О.-с. составляли довольно значительную часть населения Средней Азии. Правда, общая численность среднеазиатских О.-с. неизвестна. Есть данные по отдельным регионам Туркестанского генерал-губернаторства. В 1884 г. в Ура-Тюбинском районе (Ходжентский уезд Самаркандской области) было 3184 *ходжей*, или около 7,8% всего населения. В 1902 г. в Маргиланском уезде Ферганской области было 677 дворов *ходжей*, 343 — *сайийдов*, 74 — *шайхов*, 10 — *тура*, что составляло в общей сложности примерно 6 тыс. человек, или около 1,5% всего населения. По данным переписи середины 20-х гг., в бывшем Бухарском эмирате было 14 345 тюрков-*ходжей*, 20 925 таджиков-*ходжей*, что составляло около 2,5% всего населения. Среди туркменов (на территории нынешней Туркмении), в конце 20-х гг. было около 30 тыс. представителей «святого» сословия, или примерно 4% всего населения. Эти цифры позволяют оценить число О.-с. в современной Средней Азии примерно в 500 тыс. человек (при общей численности коренного населения более 40 млн. человек).

Лит-ра: *А.А.Семенов*. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница Султан-Садат // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского Кружка любителей археологии. Год 18-й (11 декабря 1913 — 1 апреля 1914). Таш., 1914; *Иванов*. Хозяйство; *Демидов*. Туркменские овляды; *Р.Я.Рассудова*. Термин «ходжа» в топонимии Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М., 1978; *О.А.Сухарева*. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985; *С.С.Губаева*. Население Ферганской долины в конце XIX — начале XX в. (этнокультурные процессы). Таш., 1991, 34–36; *Муминов*. О происхождении.

*С. А.*

**Панджа** (перс.-тадж., «раскрытая ладонь», «пятерня») — медное или железное навершие *тугов*, устанавливаемых на *мазарах* «святых». Этот же символ можно встретить среди настенных граффити мечетей, *ханака* и других сооружений *мазаров* Средней Азии. Представители различных богословско-правовых школ и внутриконфессиональных групп по-разному толкуют П.: значительная часть суннитского духовенства (в основном ханафиты) считают П. символом пяти устоев (*ал-аркан ал-хамса*) ислама; другие видят в П. знак единства пророка Мухаммада и его первых четырех *халифов*; некоторые авторы агиографических сочинений конца XVI — начала XX в. придерживались мнения, что П. — символ возрожденного в братстве (*тарика*) накшбандийа главного принципа преемственности, завещанного Пророком, который оставил четырех *халифов*; соответственно накшбандийские *шайхи* будто бы старались назначить своими преемниками «четырех главных *халифа*». Таким образом, П. становится символом *шайха*-полюса (*кутб*) и его

четырех преемников. Существуют, однако, и другие версии. Хранители *мазаров* накшбандийских *шайхов* полагают, что П. — символический образ столпов духовной связи (*нисбат*) братства хᵛаджаган-накшбандийа. Набор имен, однако, варьировался. Так, еще до недавнего времени на *мазаре* Махдум-и А'зама (селение Дахбид под Самаркандом) существовал *туг* с П., на котором были процарапаны имена: 'Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), Баха' ад-дин Накшбанд (ум. в 1389 г.), *хᵛаджа* Мухаммад Парса (ум. в 1420 г.), *хᵛаджа* 'Убайдаллах Ахрар (ум. в 1490 г.) и Махдум-и А'зам Хᵛаджаги ал-Касани ад-Дахбиди (ум в 1542 г.).

Ши'иты Самарканда (местное название — ирани) уверены, что П. — первый ши'итский символ, олицетворяющий «длань истинной веры», в которой пять пальцев соотносятся с Пророком и членами его семьи (его дочь Фатима, зять 'Али б. Аби Талиб и их дети — ал-Хасан и ал-Хусайн). Эта же идея отражена в предании, согласно которому Пророк будто бы перед смертью показал своим близким и *асхабам* раскрытую ладонь и объяснил, что по повелению Аллаха он оставляет после себя пять весомых столпов: Коран, дочь Фатиму, ее супруга 'Али б. Аби Талиба и их двух детей — ал-Хасана и ал-Хусайна.

Лит-ра: *Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди (Махдум-и А'зам).* Рисала-йи чахар калима // Рук. ИВ АН РУз № 501/VIII, л. 120а–131б; *Насир ад-дин ал-Ханафи ал-Бухари.* Тухфат аз-за'ирин. Каган, 1904 (литография).

*Б. Б.*

**Паранджа** [узб. *паранжи*, тадж. *фаранҷи*, тур. *feredже* от араб. *фараджи/фараджийа*; разновидность *хиджаб* (араб. «покрывало», «завеса»)] — накидка женщины-мусульманки, надеваемая при выходе на улицу, скрывающая лицо и фигуру, — одежда мусульманки в городах Узбекистана и Таджикистана, широко известная в XIX в. и вышедшая из употребления к 40-м гг. XX в. В отличие от покрывал мусульманок других стран П. представляла собой широкий и длинный халат традиционного, так называемого туникообразного, покроя с широким воротником, очень узкими, длинными ложными рукавами, закинутыми за спину и скрепленными внизу. Носили П., накидывая воротником поверх головного убора. Лицо закрывала сетка из черного конского волоса — *чашмбанд* (перс.-тадж., узб. *чачван*; букв. «повязка на глаза», локальные названия — *чашман, чиммет* и др.). Таким образом, фигура и лицо женщины были полностью закрыты, что стало одной из важных норм мусульманской этики в соответствии с предписанием Корана относительно поведения женщины вне дома — необходимостью скрываться от посторонних взглядов, дабы избежать оскорбления (Коран, 24:31; 33:59). Первоначально ношение покрывала было предписано женам Мухаммада, со временем — всем свободным мусульманкам и распространилось главным образом в мусульманских городах. П. была обязательна для женщин всех возрастов. Женские П. шили из бумажной синей алачи, в Бухаре и Самарканде — из ткани бенарес в узкую черно-серую полоску и украшали тесьмой и вышивкой черного цвета по подолу, полам, вороту, на концах «рукавов». К XX в. их стали шить из разных по качеству и цвету тканей и украшать вышивкой и тесьмой часто белого цвета. Девичьи П. изготовляли из красной или в бело-красную полоску ткани, *чачван* заменяла белая кисея.

Согласно Р.П.Дози, впервые термин *фараджи* упоминается в источниках IX в. как название длинной, до пят, верхней одежды из цветного сукна, шелка или льна с широкими и длинными рукавами, нередко украшенными шитьем и драгоценностями. Термин был известен в Египте, в Османской империи. В среднеазиатских сочинениях XV–XVII вв. *фараджи* — выходной праздничный халат, городская одежда ученых, высших государственных чиновников, духовенства. В мемуарах среднеазиатского автора XV–XVI вв. Зайн ад-дина Махмуда Васифи этим термином обозначается и мужская, и женская одежда.

В новое и новейшее время термин *фараджи* и его производные встречаются в том же географическом ареале, что и в средневековье, и даже шире, в приложении к разным видам верхней одежды в женском или мужском костюме. В Египте в первой половине XIX в. *фарагийа (фараджийа)* — одежда людей ученых профессий. На Руси известна мужская и женская верхняя распашная одежда восточного происхождения *ферязь* (от *фереджи*) среди боярских и царских костюмов XVII в. Термин *ферязь* продолжал жить в русских крестьянских сарафанах некоторых губерний России. В русских источниках первое письменное упоминание об обычае накидывать на голову халат (*чапан, фараджи*) при выходе из дома относится к середине XVIII в.: очевидцы зафиксировали этот обычай у узбечек дельты Амударьи, в городах Хива, Бухара, Ташкент. В XVIII в. длинную распашную просторную одежду с широкими рукавами из легкой ткани — *фереджя* — носили в летнее время поверх домашнего костюма представительницы молдавской городской знати. В конце XIX — начале XX в. одежда *фередже* (тур.) отмечена в костюме прибрежных татар Крыма в одних случаях как нарядная верхняя мужская одежда, в других — как накидка мусульманки. В XIX в. *фередже/фаранчи/паранжи* главным образом по этнографическим материалам стала широко известна как элемент верхней одежды женщины-мусульманки в Турции и в Средней Азии. В Турции — это халат, носимый в рукава, с большим откидывающимся воротником из разных по качеству и цвету (кроме белого, черного и ярких) тканей, преимущественно

темных тонов. Голову и лицо закрывали специальными платками из вуали, оставляя лишь щель для глаз. В середине XX в. в Турции *ферeдже* — верхняя одежда знатной и богатой мусульманки (как накидка сохранялась в костюме *дарвишей*-мавлави), но позднее вышла из употребления. Другим видом верхней одежды мусульманки в Турции была накидка-безрукавка с черной волосяной сеткой *пече* (официально запрещена в 50-х гг. XX в.) для лица. Персидское наименование волосяной сетки (*чашмбанд*) свидетельствует о разновременности происхождения покрывал для тела и лица. Арабская маска, закрывающая верхнюю часть лица до рта, называется *бурку'а*, *бурку'* (распространена также на юге Ирана, в частности в г. Бандар-Аббасе). У семиреченских уйгуров *пэрэджэ* — просторный халат с длинными рукавами; в мужском костюме — парадная верхняя одежда. В Средней Азии *фараджи* из нарядной одежды в виде халата (сохранив название и покрой) превратилась в довольно мрачное покрывало мусульманки с черной сеткой для лица.

Лит-ра: *Г.А.Пугаченкова*. К истории паранджи // СЭ. 1950, № 3; *О.А.Сухарева*. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982: *Н.П.Лобачева*. К истории паранджи // ЭО. 1966, № 6.

*Н. Л.*

**Пир** (перс.-тадж., «старик», «старец», «наставник», араб. синоним — *шайх*) — духовный наставник, покровитель, «святой». Термин П. распространен не только в Средней Азии, но и далеко за ее пределами (Кавказ, Иран, Афганистан, Пакистан, Индия). В Средней Азии термин П. употреблялся обычно по отношению к духовным наставникам и покровителям ремесел.

1. В трудах *суфиев* П. — это *муршид*, или *ишан*, т.е. основатели и руководители суфийских братств или их ответвлений. Титул П. или *пир-зода* (*пир-заде*) носили также потомки-преемники основателя суфийского братства. В народе понятие П. используется несколько шире. В отличие от суфийских наставников П. обладал «святостью» независимо от того, получил ли он какое-то образование, исповедует ли он учение того или иного братства и исполняет ли он его предписания, ведет ли вообще какую-то религиозную деятельность. Его авторитет и духовное главенство предопределялись исключительно происхождением от какого-либо известного духовного лица из числа руководителей суфийского братства.

Принадлежность к последователям того или иного П. воспринималась как едва ли не главное условие принадлежности к исламу. По мнению, широко распространенному среди населения Средней Азии, человек, который не имел своего П., не был мусульманином. Считалось, что территория и население Средней Азии в момент завоевания их арабами-мусульманами были сначала поделены между П. — арабскими военачальниками для утверждения ислама и наблюдения за исполнением его предписаний, а потом закреплены за их наследниками. Возможно, такое представление связано с институтом клиентов *мавла* (*маула*) из числа новообращенных неарабов, которым покровительствовали первые мусульмане-арабы. Можно предположить, что социальный институт духовного наставничества П. возник как необходимый инструмент прозелитизма в условиях длительных контактов с немусульманской средой. Со временем этот институт стал отчасти осмысливаться в понятиях суфийского мировоззрения.

Связи П. со своими последователями не равнозначны отношениям суфийского наставника и его учеников, *муршида* и *муридов*. Последователи могли «дать руку», т.е. принести клятву верности своему наставнику, признать себя его *муридами*. Некоторые категории последователей становились фактически рабами П. Вместе с тем последователи могли не «давать руки», т.е. не становиться *муридами*, сохраняя при этом духовную связь со своим П. В свою очередь П. мог не иметь *муридов*, но оставаться при этом «духовным наставником» в силу своего статуса наследника суфийского авторитета.

В прошлом Средней Азии в каждой семье или роду обязательно кто-то становился *муридом* наследственного П. Остальные сохраняли статус обычных последователей. Вместе с тем каждый мусульманин, по убеждению жителей Средней Азии, раньше имел своего П., который, как правило, «доставался» ему по наследству от отца или от матери. В число последователей того или иного П. вступали целыми *кишлаками*, родами или племенами. Все города и сельские районы имели своих П.: например, духовным покровителем г. Ташкента считался *шайх* Хавенд-Тахур (ум. в 1455 г.), духовным покровителем г. Ходжента — Баде уд-дин Нури, или *шайх* Маслахат ад-дин (жил во 2-й половине XII — начале XIII в.).

2. Большинство ремесленных промыслов имеют своего духовного покровителя, или П. П. промысла — выдающийся религиозный деятель или мифический персонаж, который получил от Аллаха знания в том или ином профессиональном занятии и распространил эти знания среди людей. Например, все, кто занимается земледелием, поминают первого человека Адама, хлебопеки и повара поминают ангела Джабра'ила (Гавриила), мастера, делающие лодки, — пророка Нуха (Ноя), кузнецы — пророка Да'уда (Давида), ткачи — пророка Идриса (Еноха), строители — пророка Ибрахима (Авраама), брадобреи — Салман Пока (Салмана ал-Фариси), сподвижника Мухаммада. Часто отдельные виды одного и того же ремесла имели своих особых П. Например, у музыкантов, играющих на духовом инструменте *сурнай*, духовным покровителем считается ангел Исрафил, у музыкантов, играющих на духовом

инструменте *карнай,* — пророк Да'уд, у музыкантов, играющих на ударных инструментах *ногора* и *дул,* — Искандар Зу-л-Карнайн (Александр Македонский). У скотоводов П. верблюдов считается Вайс Карани (сподвижник Пророка Увайс ал-Карани), П. крупного рогатого скота и овец — среднеазиатские «святые» Зенги-*ата* и Чупон-*ата*, последователи суфийского братства йасавийа. Существуют «региональные» П.: у мясников Ферганы и Ташкента П. считается Саад Ваккос (сподвижник Мухаммада — Са'д б. Аби Ваккас), у мясников Хорезма, Бухары и Самарканда — некто Джоумард (Гаюмарс)-*кассоб* («мясник»). Новым видам профессиональной деятельности определяют своих П.: например, духовным покровителем водителей транспорта стал пророк Да'уд.

П. промысла покровительствует всем, кто занимается его ремеслом. Для достижения успешных результатов в своей профессиональной деятельности человек должен обращаться к П. промысла с молитвами, совершать жертвоприношение. Еще в 30-е гг. XX в. мастерская ремесленника *пир-хона* считалась местопребыванием духа П. и обладала целебными свойствами; за непочтительное отношение к ней ремесленник мог быть наказан П. болезнями или другими несчастьями.

Представители некоторых видов деятельности принадлежали к определенным профессиональным или ремесленным корпорациям — *касаба*, членство в которых было доступно лишь тем, кто прошел определенное обучение. У такой корпорации, или цеха, имелся свой «устав» — *рисоля* (араб. *рисала*), в котором приводилась легенда о возникновении данной профессии и говорилось о том, каких норм и правил обязаны придерживаться члены корпорации. Не реже одного раза в год члены такой корпорации посвящали П. коллективную ритуальную трапезу *арвох-и пир* («для духа П.») или *хидчикариш* («выпускание запаха [жертвенной пищи]»). Существовала практика приношений (*назр, назир*) потомкам П. со стороны членов корпораций. В частности, такие приношения получали от гончаров потомки покровителя гончарного дела Амира Кулала, суфийского наставника, который жил в XIV в. Одна из обязанностей потомков П. — посвящение учеников (*шогирд*) в мастера (*усто*, от араб. *устаз*). С исчезновением традиционных ремесел в современной Средней Азии отмирает и целый пласт верований, связанных с П.-покровителями ремесел.

3. П. на Северном Кавказе — святилище, место паломничества (синоним *мазар*).

Лит-ра: *Позднев*. Дервиши; *Лыкошин*. Роль дервишей; *В.А.Парфентьев*. Селение Вуадиль (статистический очерк) // Ежегодник Ферганской области. Нов. Маргелан, 1904, 3, 82; *М.Гаврилов*. Рисоля сартовских ремесленников. Таш., 1912; *М.С.Андреев*. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927, 2, 323–326; *М.Ф.Гаврилов*. О ремесленных цехах в Средней Азии и их статутах рисоля // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Таш., 1928, 223–241; *Е.М.Пещерева*. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959, 311–372; *И.М.Джаббаров*. Ремесло узбеков южного Хорезма в конце XIX — начале XX в. (историко-этнографический очерк) // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971, 121–146; *К.Эльчибеков*. Общие религиозно-философские и фольклорно-мифологические обоснования иерархии духовенства в суфизме и исмаилизме // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974, 316; *О.А.Сухарева*. Рисала как исторический источник // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, 201–215.

*С. А.*

**Порадуз,** *х<sup>в</sup>аджа* (перс., «господин починщик обуви») — прозвание (по профессии) бухарского *суфия* Мухаммада б. Ахмада Абу Бакра ал-Искафа (сапожник; ум. в 925-26 г.). Об общественном признании *х<sup>в</sup>аджа* П. в Бухаре свидетельствуют бухарские хроники, называющие его «предводителем (*бузургвар*) веры», «великим *имамом*», «ученым» (*'алим*), «законоведом-практиком» (*'амил*), «аскетом» (*захид*), «наставником» (*шайх*). Учениками *х<sup>в</sup>аджа* П., среди других, были «четыре Бакра» (*чахар* Бакр) — бухарские ученые X в., чьи имена начинались с *куньи* «Абу Бакр». Впоследствии они были провозглашены предками бухарских *х<sup>в</sup>аджа* Джуйбари (XVI в.).

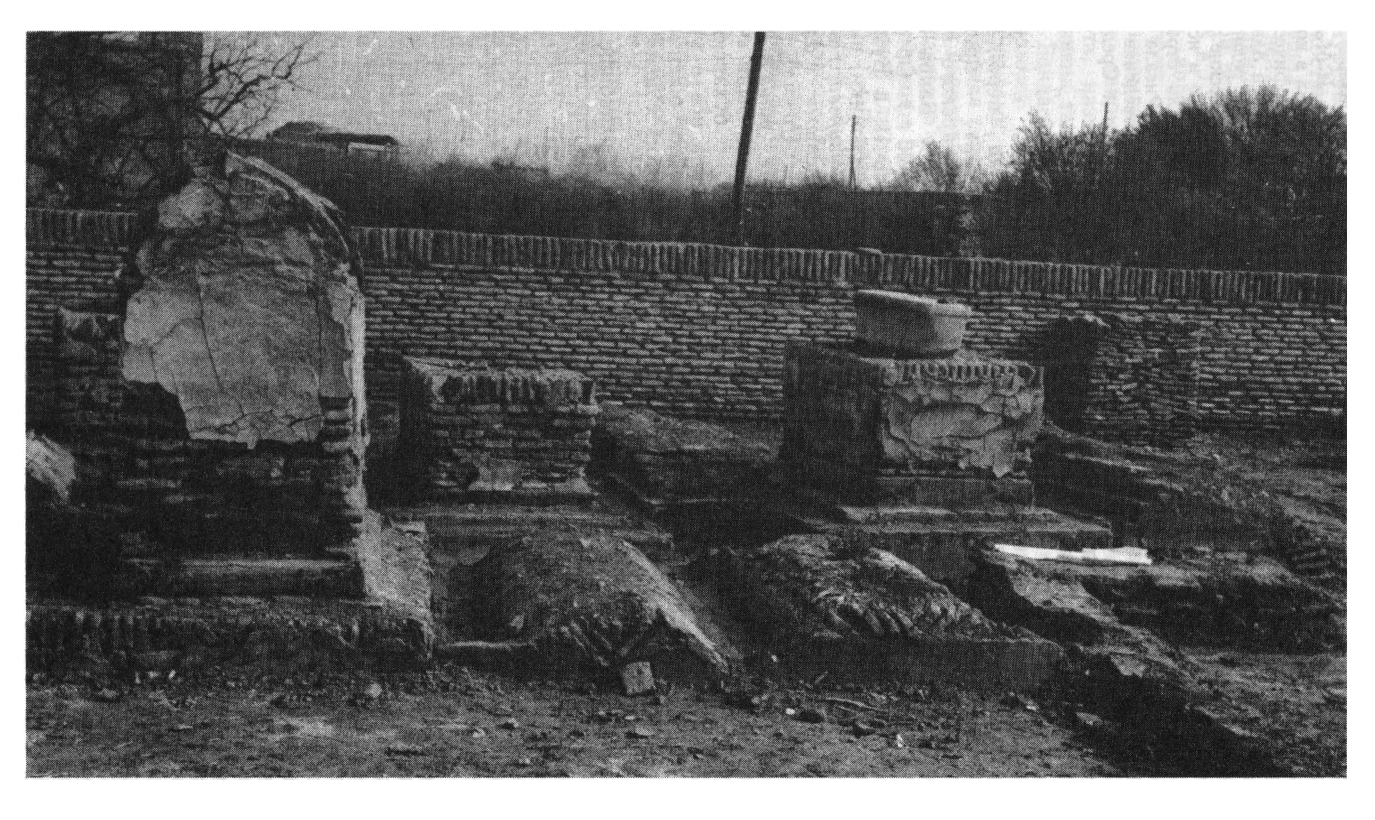
Могила *х<sup>в</sup>аджа* П. и кладбище вокруг нее были расположены вне городских стен, неподалеку от ворот Саллох-*хона*, к югу от них. Вокруг могилы похоронено много ученых, *шайхов*, *саййидов*: в восточной части кладбища — *мазар шайха* Сирадж ад-дина ал-Халвати, в северной части, на берегу водоема (*хауз*) Коко, — *мазар шайха* Махмуда Самбусапаза (перс.-тадж., *самбусапаз* — «пирожник»), который был одним из заместителей (*халифа*) главы регионального (*ханавада*) братства х<sup>в</sup>аджаган.

Еще в начале XX в. это кладбище считалось действующим, оно было заброшено в 30-е гг. Гробница *х<sup>в</sup>аджа* П. восстановлена несколько лет назад.

Лит-ра: *Насир ад-дин*. Тухфат, 13–14; *Му'ин ал-фукара*. Мулла-зада, 40.

*Б. Каз.*

**Сагана** — однокамерное наземное либо полуподземное могильное сооружение из жженого или сырцового кирпича, со сводчатым или плоским перекрытием. Этимология слова не вполне ясна; в документах (*вакф-нама*) и некоторых позднейших сочинениях местных авторов встречается форма *сакана* (с *каф* вместо *г*). В Бухаре С. ориентированы по линии север–юг, изголовье — на севере, с отклонением до



*Сагана* и *дахмы* начала XX в. Некрополь Чхар Бакр (Бухара).
Фото А.Самойленко

3–7 градусов на запад, реже — на восток. В Хорезме, где направление *киблы* иное (юго-юго-запад), С. соответственно ориентированы по линии запад–восток (изголовье — на западе); все С. здесь наземные. Средние параметры: погребальная камера — от 2 до 2,5 м в длину, ширина 0,7–1,5 м, высота 0,8–1,4 м. По сути — это однокамерные *дахмы* упрощенной конструкции, утратившие площадку для установки надгробий.

С. предназначены для одиночных погребений, хотя известны случаи подхоронений (например, мать + незамужняя дочь, отец + бездетный сын), когда кости предшествующего покойника сдвигались в северо-восточный (Бухара) либо в северо-западный (Хорезм) углы. Редкий случай — С. для супружеских пар, они разделены в интерьере стенкой. Часто встречаются несколько пристроенных друг к другу С. (до 12 и более в ряду), предназначенных для семейных захоронений. Известны полые С., возведенные над погребальными камерами классических регламентированных конструкций: впускная яма (*шакк, хуфра*) с подбоем (*лахад*) для покойника.

Известно, что С. строились впрок; некоторые зажиточные люди покупали небольшие участки на *мазарах* и оплачивали строительство нескольких (а иногда и нескольких десятков) С., часть которых передавалась безвозмездно тем, кто не в состоянии был позаботиться о месте своего будущего погребения. Такие акты добровольных пожертвований официально оформлялись в виде документов (*вакф-нама*). Традиция строительства С. впрок продолжается и поныне.

Самые ранние С. относятся к X–XI вв., но не исключена и более ранняя дата. Некоторые средневековые богословы, а также современные местные знатоки *шари'ата* (например, преподаватель *мадраса* Мир-и 'Араб — 'Абд ал-Гафур Рауфи ал-Бухари), отмечая появление особой конструкции погребений в Бухаре и Хорезме, объясняют это тем, что в этих регионах почва содержит значительное количество солей, под воздействием которых разлагаются даже кости покойников. Между тем, согласно представлениям суннитов о Судном дне и воскресении (*йаум ал-кийама*), «кости покойников вновь обрастут плотью», чтобы умершие предстали «на суд Божий». Отсюда и стремление изолировать костяк от соленой почвы: на дно С. стелили камышовую циновку (*буйра, чийа*), которая довольно устойчива к воздействию солей и влаги. В Хорезме, где концентрация почвенных солей самая высокая в регионе, С. возводят на особых платформах из стволов тутовника или местной разновидности карагача (гуджум) с камышовыми настилами. В настоящее время камышовые подстилки часто заменяют промышленным рубероидом. До сих пор С. остается самым распространенным погребальным сооружением Бухары и Хорезма. На больших некрополях (например, Хазрат-и Имом в Бухаре, Шах-и Мардан в Хиве) существуют специальные бригады, занимающиеся возведением С.

Лит-ра: ЦГА РУз, фонд И-323, документ № 1245/4; *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 543-544; *E.G.Nekrasova*. The burial structures at the Chor-Bakr necropolis near Bukhara from the late 18th till the 20th centuries // MCR, 369-384.

*Б. Б., Е. Н.*

**Сайийил** (*сайийил-байрам*) — древний праздник народов Средней Азии (в основном тюркоязычных). Точная этимология слова не выяснена; современные тюркоязычные жители долины Кашкадарьи, Сурхандарьи и Самарканда толкуют С. как «весенние праздничные гуляния», которые приходятся на время цветения трав в степи (конец апреля—начало мая). Календарно он примерно соответствует древнеиранскому празднику *гул-и сурх* и часто отождествляется с ним. С. обычно проводится в близлежащих крупных святынях (*мазар, аулийа'-джай*) и начинается с чтения Корана и посещения (*сайийил-зийарат*) могил предков и «святых» и завершается праздничными застольями (*дастархан*). Женщины и мужчины празднуют, как правило, отдельно, причем женщины имеют преимущество в выборе места, где они могут расстелить «свой *дастархан*». После застолья они обязательно собираются в круг, распевают старинные песни (иногда на слова знаменитых авторов — ал-Йасави, Джами, Навои, Машраба и др.). Внешне обряд очень напоминает «громкий» (*джахр*) *зикр*, хотя исполнительницы не всегда знают, что такое вообще *зикр*, а все суфийские «герои-мученики» (например, Мансур ал-Халладж) для них просто *аулийа'* («святые»).

Местные (чаще всего деревенские) *муллы* и *имамы* воспринимают эти праздники вполне лояльно, стремясь лишь «освятить» их своим присутствием и соответствующими ритуалами (коллективный *намаз*, чтение Корана и т.п.). Более критически настроены «городские» *имамы*, традиционно усматривающие в С. и подобных празднествах (особенно в ритуале *сайийил-зийарат*, обычно сопровождаемом растиранием «святой» пыли могил по лицу, целованием надгробий, подвязыванием цветных тряпочек на деревьях и *тугах* и т.п.) «неисламские» обычаи. Традиция празднования С. продолжает существовать и даже обрастает новыми ритуальными действиями (например, добровольной *чилла* до или после С.).

Лит-ра: *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 481–82.

*Б. Б.*

**ас-Сам'анийа** — династия ученых Мерва, пять поколений которой за два столетия (XI–XII вв.) внесли весомый вклад в мусульманскую науку и религию. Наиболее ранний представитель этого дома — Мухаммад б.

‘Абд ал-Джаббар Абу Мансур ас-Сам‘ани (ум. в 1058 г.), *факих*-ханафит, *мухаддис*, толкователь Корана, лексикограф, грамматик, автор известных в свое время сочинений. «Опровержению» его взглядов как судьи-ханафита посвятил свой полемический трактат *факих*-шафи‘ит Абу ‘Асим ал-‘Аббади (ум. в 1066 г.) Китаб ар-радд ‘ала-л-кади ас-Сам‘ани. Два его сына, ‘Али и Мансур, обучавшиеся у него, преуспели как ханафитские *факихи* и *мухаддисы*. Абу-л-Касим ‘Али возглавил ханафитов и пользовался влиянием в Мерве; его сын Абу-л-‘Ала’ Гали также слыл искусным *факихом*-ханафитом. Однако подлинную славу дому ас-С. принес Мансур б. Мухаммад Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани (1035–1096), создавший собственную школу многочисленных учеников и сыгравший решающую роль в переходе дома ас-С. в ряды приверженцев шафи‘итского *мазхаба*.

В 1069 г. он прибыл в Багдад, участвовал в диспутах с *факихами* разных школ, познакомился с известным ученым *шайх ал-исламом* Абу Исхаком аш-Ширази (ум. в 1083 г.), затем отправился необычным путем в Хиджаз (в паломничество), но был пленен бедуинами. Профессиональные знания помогли ему уладить конфликт, возникший у бедуинов по брачному вопросу, и в благодарность за это они освободили его и доставили в Мекку. Там он неотлучно сопровождал аскета, авторитетного *мухаддиса*, *шайха* Са‘да б. ‘Али Абу-л-Касима аз-Занджани (990–1077), который оказал на него, видимо, сильное влияние. Только через семь лет он вернулся в родной Мерв, но уже отступившим от учения Абу Ханифы; его сыновья и внуки впоследствии также проповедовали шафи‘итский *мазхаб*. Официальная процедура перехода в *мазхаб* аш-Шафи‘и состоялась в 1076 г. в резиденции наместника Мерва в присутствии *имамов* обеих школ и вызвала брожение среди жителей города, обострилось соперничество между ханафитами и шафи‘итами, врата Старой мечети были закрыты. Абу-л-Музаффар с группой единомышленников и в сопровождении алидского *шайха зу-л-мадждайна* Абу-л-Касима ал-Мусави отправился в Тус, оттуда — в Нишапур, где он был принят с великим почтением в ведомстве Низам ал-мулка. Ему поручили возглавить в *мадраса* ан-Низамийа суфийское «собрание» (*маджлис ат-тазкир*). В этой должности он вскоре преуспел благодаря тому, что хранил в памяти множество рассказов, острот, стихов. По возвращении в Мерв он уже возглавил «собрание / семинар по догматическому толкованию» (*маджлис ат-тадрис*) в шафи‘итской *мадраса*.

Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани оставил большое число учеников (более 50), которым преподавал *фикх* и *хадисы*, устраивал «диктовки» (*амали*) и диспуты. Многие из них стали известными *факихами* и *мухаддисами* и, в свою очередь, оказались учителями его внука — знаменитого Абу Са‘да ас-Сам‘ани. Среди них: Ибрахим Абу Исхак ал-Марваррузи (1061–1139) — любимец Абу Музаффара, опекун и воспитатель Абу Са‘да ас-Сам‘ани, аскет, авторитетный *мухаддис*, с мнением которого считались знатные люди (скончался от ран, пораженный стрелами во время борьбы хорезм-*шахов* за власть); Абу Хафс аш-Шизари ас-Сарахси (1058–1135) — благочестивый подвижник, глубокий знаток Корана, *хадисов*, *фикха*, догматических расхождений, автор полемических сочинений Китаб ал-и‘тисам, Китаб ал-интисар и др.; Абу Тахир ас-Синджи ал-Марвази (1071–1153) — *му’аззин*, проповедник, обучавшийся в Нишапуре, Исфахане, Багдаде, проповедовавший в Старой мечети Мерва и руководивший в *мадраса* «собранием / семинаром по догматическому толкованию»; ‘Абд ар-Рахман б. ‘Али ан-Ну‘айми ал-Муваффаки, известный как ал-Барбабази (от названия квартала в Мерве; ум. в 1147 г.) — чрезвычайно набожный *мухаддис*, обучался в Бухаре, Тусе, жил в Старой мечети Мерва, где руководил пятикратными молитвами и замещал проповедника, под его руководством Абу Са‘д ас-Сам‘ани изучал Китаб ал-интисар своего деда; ‘Абд ар-Раззак б. ‘Абдаллах Абу-л-Ма‘али (или Абу-л-Махасин; 1067–1121) — *вазир султана* Санджара, знаменитый «*имам* Нишапура», сын неграмотного *дихканина*, достигший высокого положения, организатор диспутов и сам страстный полемист, за что и получил прозвище аш-Шихаб («Падающая звезда»).

Помимо преподавания Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани известен и как автор сочинений (около 10), написанных с позиций убежденного шафи‘ита и посвященных (кроме «Комментария к Корану») *хадисам* и *фикху*. Среди сочинений по *хадисам* — Минхадж ас-сунна («Путь *сунны*»), упомянутое Китаб ал-интисар («Торжество»), ар-Радд ‘ала-л-кадарийа («Опровержение кадаритов»). Большим авторитетом у шафи‘итов пользовались его сочинения по методологии права (*усул ал-фикх*) и расхождениям (*ал-хилаф*) среди *факихов* по частным вопросам. К первым относят прежде всего ал-Кавати‘ («Решающие доводы»), заменившее, по мнению шафи‘итов, все написанное прежде в этой области; ко вторым — ал-Бурхан («Доказательство»), охватывавшее около тысячи спорных вопросов, ал-Аусат («Среднее») и ал-Мухтасар («Сокращенное»), которое в других регионах называли ал-Истилам («Истребление») и которое было написано как возражение Абу Зайду ад-Дабуси (ум. в 1039 г.) — автору Китаб таквим ал-адилла фи-л-усул («Исправление доводов относительно методологии»).

История сохранила имена трех сыновей Абу-л-Музаффара ас-Сам‘ани — Мухаммада, Ахмада и ал-Хасана — и соответственно трех его внуков — ‘Абд ал-Карима б. Мухаммада, Мухаммада б. Ахмада и Мухаммада б. ал-Хасана, а также одной внучки — Уммат Аллах Хурра ас-Сам‘анийа.

Мухаммад б. Мансур *тадж ал-ислам* Абу Бакр ас-Сам‘ани (1074–1116) — *факих*,

*мухаддис*, незаурядный оратор и проповедник, филолог, поэт. Помимо своего отца он слушал многих ученых в Мерве, Нишапуре, Рее, Хамадане, Исфахане, Багдаде, Куфе, Мекке и т.д. Став признанным знатоком «науки о *хадисах*», он заменил своего отца в *мадраса* в качестве руководителя «собраниями/семинарами по догматическому толкованию», диспутам, суфизму, проповеди (*ал-ва'з*); по свидетельству его сына, он «диктовал» *хадисы* на 140 «собраниях» в Старой мечети Мерва. Ас-Субки, ознакомившийся со многими «диктовками» (*амали*) Абу Бакра ас-Сам'ани, отметил его высокий профессионализм в вопросах *фикха*, «науки о *хадисах*», арабского языка.

Среди учеников Абу Бакра ас-Сам'ани, ставших затем учителями его сына, Абу Са'да ас-Сам'ани, — 'Абд ал-Джаббар б. 'Абд ал-Джаббар Абу Ахмад аш-Шаши ал-Хараки ал-Марвази (1085–1158), увлекавшийся «счетом» и философией, написавший «Историю (без *иснадов*) *мухаддисов* и *'улама'*»; Мухаммад б. ал-Хусайн ад-Дагули ал-Марвази (1087–1164), всю жизнь изучавший *хадисы* и собравший около 400 «сборников» (*маджму'ат*), назвав все это Кайд ал-авабид («Запись удивительного»); Мухаммад б. Мухаммад Абу-л-Футух ат-Та'и ал-Хамадани (1082–1160) — автор ал-Арба'уна ат-та'ийа («Сорок Та'иевых [преданий]»), которые изучал еще ас-Субки; он обучался *фикху* у Абу Бакра ас-Сам'ани и годами жил в его доме, в свою очередь Абу Са'д ас-Сам'ани переписывал сочинения у него дома, в Хамадане.

Гордостью дома ас-С. стал сын Абу Бакра, 'Абд ал-Карим б. Мухаммад Абу Са'д ас-Сам'ани (1113–1167), признанный во всем мусульманском мире как высокоавторитетный ученый, получивший почетные прозвища Тадж ал-ислам и Мухаддис ал-Машрик («*мухаддис* Востока»). Рано умерший отец успел «представить» маленького 'Абд ал-Карима своим друзьям-ученым в Нишапуре (в частности, 'Абд ал-Гаффару аш-Ширави и Абу-л-'Ала' ал-Кушайри) и поручил его воспитание и образование своему любимому ученику в Мерве Ибрахиму ал-Марваррузи, который и стал его первым учителем. В наследство от отца 'Абд ал-Карим получил ученую среду, широкие связи с образованными кругами Восточного Халифата. Среда, в которой он воспитывался, способствовала формированию его научных интересов. Изучение *фикха*, Корана, *хадисов* пробудило в нем тягу к странствиям в поисках знаний. Свое первое путешествие 'Абд ал-Карим совершил в 1135 г. в Сарахс, Тус и Нишапур со своим дядей Ахмадом б. Мансуром ас-Сам'ани. Затем, уже самостоятельно, он странствовал по городам Хорасана, Мавараннахра, Ирака, Сирии, Хиджаза. Многие годы жил в Багдаде, где начал писать «Дополнение» к «Истории Багдада» ал-Хатиба ал-Багдади. Дважды совершил паломничество, посетив, в частности, Иерусалим, находившийся в руках крестоносцев. В 1143 г. он вернулся в Мерв и занялся обработкой собранного материала и преподаванием. Тогда же он женился, у него родился сын 'Абд ар-Рахим, с которым он в 50-е гг. объездил Хорасан и Мавараннахр, посетив Нишапур, Герат, Балх, Самарканд, Бухару, Хорезм, Насаф, Термез, Ниса/Наса. В начале 60-х гг. он вернулся в «родовое гнездо» и, бросив «посох странствий», приступил к завершению начатых и написанию новых сочинений. Одновременно он до самой смерти руководил «собраниями» в *мадраса* ал-'Амидийа по *хадисам* (*ат-тахдис*) и догматическому толкованию.

В годы странствий Абу Са'д ас-Сам'ани прослушал «лекции» большего числа ученых, чем кто-либо до него и после, став в этом отношении уникальным «накопителем знаний». «Семейным» учителем Абу Са'да был его дядя Ахмад б. Мансур Абу-л-Касим ас-Сам'ани (1094–1140), принявший участие в воспитании и образовании племянника. Путешествуя вместе, они слушали «ас-Сахих» Муслима, под руководством дяди Абу Са'д читал и делал «выборки» (*мухтарат*) из сочинений его учителей. Известие о его смерти в Мерве застало Абу Са'да в Багдаде. Сохранилась рукопись сочинения Абу-л-Касима ас-Сам'ани в переводе на *фарси* Рух ал-арвах фи шарх асма' Аллах ал-хусна («Главный дух в толковании прекрасных имен Аллаха»).

Другой дядя Абу Са'да, ал-Хасан б. Мансур Абу Мухаммад ас-Сам'ани (1075–1137), — *мухаддис*, *факих*, историк, под руководством которого он изучал «Историю Мерва» Ахмада б. Саййара ал-Марвази (ум. в 881 г.) и сочинения своего деда. Сестра Абу Са'да, Уммат Аллах Хурра (род. в 1098 г.), также передавала *хадисы*, под ее руководством он изучал Коран, который она знала наизусть.

Помимо вышеупомянутых учителями Абу Са'да были: Мухаммад б. Аби-л-Касим ал-Гулфани ал-Марвази (1058–1136) — аскет, шафи'итский *факих* и *мухаддис*, под руководством которого он прослушал и переписал в Мерве «Китаб даур ман закара Марв» Абу-л-Фатха ал-Амлаки; в свою очередь, Мухаммад ал-Гулфани слушал это сочинение непосредственно в передаче автора. Возможно, Абу Са'д использовал этот труд (как и упомянутую выше «Историю Мерва») в своей многотомной «Истории Мерва».

Хафс б. Зайд *аш-шайх* Абу Мухаммад ан-Нихи ал-Лайси (ум. в Марваррузе в 1153 г.) — авторитетный *мухаддис*, которого Абу Са'д слушал в его «собраниях диктовок» в Марваррузе и под руководством которого уже в Мерве он читал ал-Му'джам ас-сагир («Малый словарь») Сулаймана б. Ахмада Абу-л-Касима ал-Лахми ат-Табарани (ум. в Исфахане в 971 г.); это сочинение Абу Са'д также использовал в своих биографических словарях.

Мухаммад б. ал-Мунтасир ат-Тукани, известный как Мухаммад б. Аби Са'д ал-Мутавалли (ум. в 1140-41 г. в Тукане, под

Тусом), — шафи'итский *факих*, обучавшийся *фикху* в Герате у знаменитого «*факиха* Шаша» Абу Бакра аш-Шаши; под его руководством Абу Са'д прослушал и переписал комментарий к Корану Китаб ал-кашф ва-л-байан («Откровение и разъяснение») нишапурского ученого Ахмада б. Мухаммада Абу Исхака ас-Са'лаби (или ас-Са'алиби; ум. в 1036 г.).

Мухаммад б. ал-Фадл Абу 'Абдаллах ал-Фарави ан-Найсабури, носивший почетное прозвище *Факих* ал-Харам (1049–1135), вырос в среде суфиев, изучал методологию (*ал-усул*) и экзегетику (*'илм ат-тафсир*) под руководством знаменитого нишапурского суфия-аш'арита и *факиха*-шафи'ита *зайн ал-ислама* Абу-л-Касима ал-Кушайри (986–1072), участвовал в «собраниях» *мадраса* ан-Низамийа в Нишапуре, которые вел не менее знаменитый теолог-аш'арит и *факих*-шафи'ит *имам ал-харамайн* Абу-л-Ма'али ал-Джувайни (1028–1085). Под руководством Абу 'Абдаллаха ал-Фарави Абу Са'д слушал, в частности, «ас-Сахих» Муслима.

'Умар б. Мухаммад Абу Шуджа' ал-Бистами ал-Балхи (1082–1167) — старший товарищ и верный друг Абу Са'да, *мухаддис*, толкователь Корана, теолог-полемист, красноречивый и остроумный оратор, поэт, у которого Абу Са'д переписывал сочинения многих авторов в Мерве, Герате, Балхе, Бухаре, Самарканде. Абу Шуджа' в стихах восхвалял дом ас-С. и восторженно отзывался о биографическом словаре Абу Са'да (Зайл Та'рих Багдад), копию которого он имел.

Продолжая семейные традиции, Абу Са'д сформировался как разносторонний, широко образованный ученый. Вместе с тем он оказался чрезвычайно работоспособным и плодовитым автором. Огромный материал, собранный им во время многолетних странствий, и большой потенциал знаний, накопленный учеными дома ас-С., он сумел реализовать в виде 50 с лишним, в том числе весьма объемистых, сочинений. Имея ярко выраженный интерес к историко-биографическому жанру, он в то же время написал трактаты по религиозным обрядам, толкованию отдельных *сур* Корана, ритуалу, аскетизму и т.д. Кроме того, он составил «собрание» своих лекций, читанных в *мадраса*, под названием Хамсуна ал-амали («Пятьдесят диктовок»). Однако известность ему принесли биографические словари с разными принципами отбора и организации материала, в которых изложены биографии замечательных людей, прежде всего ученых, связанных с отдельным городом, страной. Среди сохранившихся сочинений этого жанра — Китаб ал-ансаб («Книга генеалогий»; изд. в Бейруте в 1980–1982 гг. в 12 т.), Китаб ат-тахбир фи-л-му'джам ал-кабир («Украшение», или «Запись к Большому словарю»; сохранившаяся часть издана в Багдаде в 1975 г.), Зайл Та'рих Багдад («Дополнение к „Истории Багдада"»), Китаб му'джам ал-булдан («Словарь стран»), Китаб фада'ил аш-Шам («Достоинства Сирии») и др. Из не дошедших до нас следует назвать 20-томную (незавершенную) «Историю Мерва» (Та'рих Марв).

Одновременно с Абу Са'дом ас-Сам'ани был известен его двоюродный брат — хорасанский *мухаддис*, поэт, «бесподобный в красноречии» оратор Мухаммад б. Ахмад Абу Бакр ас-Сам'ани. Махмуд ал-Хваризми (ум. в 1172-73 г.) в своей «Истории Хорезма» отметил слышанную им проповедь, которую произнес по-персидски с кафедры Соборной мечети прибывший в Хорезм Абу Бакр ас-Сам'ани.

Последний представитель дома ас-С., о котором сообщают источники, сын Абу Са'да — 'Абд ар-Рахим б. 'Абд ал-Карим Абу-л-Музаффар ас-Сам'ани (1143–1220-21), продолжатель семейной традиции, биограф, *мухаддис*, поэт. С его слов Йакут ал-Хамави записал сведения о филологах и поэтах Хорасана и включил их в свой географический словарь Му'джам ал-булдан. Возможно, что 'Абд ар-Рахим погиб во время нашествия монголов на Хорасан, когда Мерв был разрушен до основания, а его жители почти поголовно истреблены. Во всяком случае, с нашествием монголов прерываются известия о роде ас-С.

Общественная и научная деятельность семейства ас-С. совпала с периодом духовного расцвета Мерва, который в XII в. стал столицей восточносельджукского государства и крупным очагом мусульманской науки и культуры. Под покровительством властей открывались учебные заведения повышенного типа (*мадраса*), в которых учились выходцы из разных городов и селений Восточного Халифата. Свою *мадраса* имели и ас-С. Мерв привлекал к себе ученых мужей из других регионов мусульманского мира, стремившихся ознакомиться с книжным богатством вакфных библиотек, предоставлявших читателям бесплатно пользоваться собраниями рукописей. По свидетельству Йакута, перед монгольским нашествием в Мерве было 10 знаменитых библиотек, располагавших отборными сочинениями; две из них принадлежали семейству ас-С. Представители этого дома играли заметную роль в пропаганде и передаче религиозных знаний, культурных традиций, в установлении тесных и взаимообогащающих связей с ближними и дальними регионами мусульманского мира.

История дома ас-С. свидетельствует о том, что Среднеазиатский регион был частью единого культурного пространства мусульманского мира, что в городах Мавараннахра и Хорасана сложились научные школы, местные династии ученых, что выходцы из этого региона не только заимствовали знания у столичных авторитетов, но и сами были творцами и проповедниками этих знаний, что их сочинения были известны далеко за пределами региона и составили золотой фонд мусульманской письменности. Свою нишу в истории мусульманской науки и культуры заняло и семейство ас-С.

Лит-ра: *ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, 7, 138–143; *Yacut*. Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St.Petersburg, Paris, London und Oxford.../ Hrsg. von F.Wüstenfeld. 1–6. Lpz., 1868–1873, 4, 509; *ас-Субки*. Табакат, 4, 21–26, 56, 186–189, 259–260; *Жуковский*. Развалины; *Бартольд*. Соч., 1, 81–82; *Ш.С.Камалиддинов*. «Китаб ал-ансаб» Абу Са'да 'Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Сам'ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии. Таш., 1993; GAL, 1, 329–330; GAL SBd., 1, 564–565.

*С. П.*

**Сафар-качты** (или *сафар-чикты*, узб., «*сафар* убежал», «прошел») — название обычая жечь ритуальные костры и прыгать через них с целью очищения от грехов года и предотвращения грядущих бед. Происходит это в последнюю среду *сафара* — 2-го месяца мусульманского лунного календаря. В Средней Азии в зависимости от района бытования известны другие названия этого обычая: *охир чоршанба* (узб.), *чоршамба-йи охирун* (тадж.) — «последняя среда», *гара чаршанбе* (туркм.) — «черная среда». В XIX — первой половине XX в. этот обычай отмечен у таджиков и оседлых узбеков, у ряда групп туркменов и др.

Связь С.-к. с месяцем *сафар* не совсем ясна. Согласно поверьям, в этот месяц происходит «тысяча несчастий»: однажды в месяце *сафар хезрет* (*хазрат*) 'Али выехал на охоту, и было пролито много крови, в последнюю среду *сафара* был тяжело ранен знатный мусульманин, и этот день объявили траурным, черным. Абу Райхан ал-Бируни (ум. в 1048 г.) утверждал, что месяц назван так из-за моровой язвы, которая нападала на арабов именно в *сафар* — они заболевали, и лица их становились желтыми (однокоренное арабское слово *асфар* означает «желтый»). Отправляться в путь или выступать в поход в месяце *сафар* опасно, вступать в брак нельзя; новорожденным давали имена Сапар-нияз, Сапар-бай, Сапар-гюль (букв. «чтобы *сафар* не тронул») и т.д.

Наиболее опасной считалась последняя среда месяца *сафар*. На больших дорогах или на их перекрестках разжигали костры, над ними разбивали старую посуду, бросая черепки в огонь, запускали бумажные змеи с зажженной паклей; били в трещотки, убивали собак, особенно рыжих (набор действий у разных групп населения варьировался).

Лит-ра: *М.Р.Рахимов*. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Сталинабад, 1957, 205–208; *С.М.Демидов*. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Аш., 1965, 171–190; *Н.А.Кисляков*. Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в. // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, 190–192; *Н.П.Лобачева*. Огни сафара в Хорезме (О забытых праздниках) // ЭО. 1995, № 5, 24–35.

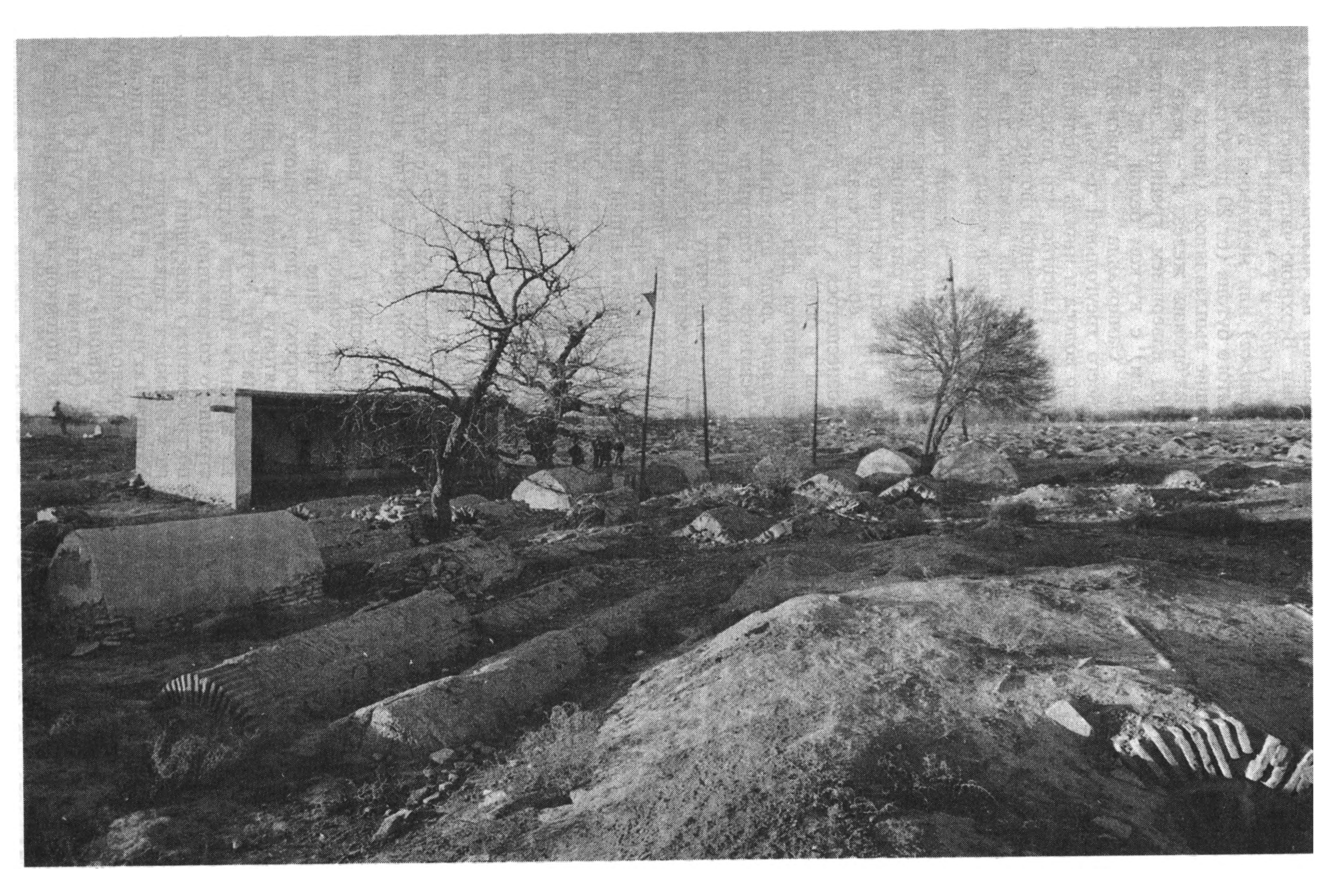
*Н. Л.*

**Туг** (тюрк., «знамя», «штандарт») — высокий деревянный шест (реже столб из нескольких звеньев), устанавливаемый на *мазарах* «святых» в Средней Азии. Верхнюю часть шеста венчает навершие (*тадж-и* Т.) в виде раскрытой ладони (*панджа*) или медальона в форме полураскрытого бутона (от 20 до 50 см высотой). Навершие выплавлялось (иногда выковывалось) из бронзы, железа и — реже — серебра. Под навершием крепится перекладина (50–70 см) с куском белой (на ши'итских *мазарах* Самарканда — красной) ткани, чаще всего треугольной формы, пучком из конского волоса и иногда небольшими колокольчиками. Известно, что похожие «штандарты» в уменьшенной форме использовали во время камланий шаманы, для которых Т. — средство связи между верхним и нижним мирами.

Не вполне ясно, в какой степени в бытовом исламе трансформировались изначальные доисламские ритуальные и религиозные функции Т. Часть местного населения считает, что Т. — средство связи с духом «святого, вознесшегося к трону Аллаха». Зафиксированы и более простые объяснения: Т. устанавливаются для того, чтобы идущие мимо *мазара* люди приметили место захоронения «святого» и совершили *зийарат* либо прочитали положенную благопожелательную заупокойную молитву (*ду'а*). Во время *зийарата* паломники обязательно привязывают к шестам свои поясные платки (*мийанбанд, бил-баг*), просто цветные тряпочки как символы «нижайшей просьбы», обращенной к духу «святого». Суннитское духовенство (даже представители ханафитского *мазхаба*, наиболее терпимого к подобного рода проявлениям доисламских обычаев — *'адат*) не одобряло установку Т. на *мазарах* и тем более «языческие действа» вокруг них. Тем не менее, судя по данным археологических исследований древних мусульманских кладбищ Средней Азии, Т. стали обязательным атрибутом последних по крайней мере уже с XIV в.

На навершия Т. часто наносят надписи, содержащие символ веры, фрагменты из Корана. Еще чаще наносят «взывания» к Богу, Пророку, к погребенному в этой могиле «святому» в такой, например, форме: «*Йа* Аллах! *Йа* Мухаммад! *Йа хадрат* Баха' ад-дин!» Иногда надписи — более пространного содержания; так, на бронзовом (с посеребрением) навершии Т., установленного у мавзолея ташкентского мистика *шайха* Хавенд-Тахура (ум. в 1455 г.), записано, что оно «преподнесено в дар Хадрат-Тахуру от городов Индии», где, видимо, и было изготовлено (в самом начале XVII в.) по заказу тамошних потомков и последователей этого *шайха*.

При Советской власти (особенно в начале 80-х гг.) Т. уничтожались: в них и в совершаемых вокруг них ритуальных действиях «борцы-атеисты» увидели угрожающий символ возрождения ислама. Эту же борьбу



Некрополь Чхар Туг у ворот Тал-и Пач (Бухара), XVIII (?)–XX вв.
Фото А.Самойленко

за очищение местных *мазаров* (по крайней мере в Узбекистане) от «языческих атрибутов» продолжили «фундаменталисты» («ваххабиты»). Как бы то ни было, старые традиции вновь проявили свою живучесть: в последние годы Т. поднимают «всем миром» (например, на квартальных *мазарах* Бухары), по такому случаю устраивают обильные угощения (*худои*) при святыне. Известны случаи установления Т. группами женщин в знак «благодарности святому» за избавление от недугов.

Лит-ра: *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 47, 80; *Г.П.Снесарев*. Реликты домусульманских обрядов и верований у узбеков Хорезма. М., 1969, 275; *Б.М.Бабаджанов, Е.Г.Некрасова, В.М.Филимонов*. Туги Центральной Азии // StIr (в печати).

*Б. Б., Е. Н.*

**Тукаевы** — известная в XIX — начале XX в. среди татар и башкир династия *ишанов* — религиозных и общественных деятелей из села Стерлибаш Стерлитамакского уезда Оренбургской (с 1865 г. — Уфимской) губернии. Основателем ее стал Ни'матуллах (Нигматулла) б. Биктимер б. Тукай б. ас-Слаучи (1772–1844), предки которого переселились в Башкирию из деревни Слауч Малмыжского уезда Казанской губернии. Начальное образование он получил в местных *мадраса*, в частности в деревне Мачкара у *мударриса* Мухаммад-Рахима. В 1801 г. отправился в Бухару, где проучился свыше 10 лет. Там же, у *шайха* Абу Салиха Нийазкули ат-Туркмани углубил свои познания в учении и практике братства накшбандийа. В 1813 г. он стал указным *имамом* и возглавил Стерлибашевскую *мадраса*, которую превратил в одно из ведущих учебных заведений края. Он ввел в жизнь местных мусульман некоторые новшества: запретил *джиины* — ежегодные собрания старейшин и влиятельных представителей мусульманских общин для обсуждения насущных экономических, политических и культурных проблем, празднование Нового года (*Навруза*), отменил поминание усопших на 3, 7 и 40-й день их смерти, стал практиковать коллективные радения сидя в кругу, на восходе солнца, и многодневные безотлучные моления в священных местах (мечетях и т.д.). В своей *мадраса* он с успехом преподавал Коран и его толкование (*тафсир*), *хадисы*, мусульманскую догматику и этику. Составил персидско-тюркский словарь (Лугат Ни'матуллах) и написал арабо-тюркскую сравнительную грамматику, служившие для *шакирдов* учебным пособием. Благодаря огромному авторитету Ни'матуллаха село Стерлибаш превратилось в начале XIX в. в один из главных религиозно-культурных центров края, куда периодически приезжали *муфтии* — председатели ОМДС Мухаммад-*джан* Хусаинов и Габдессалям ('Абд ас-Салам) Габдрахимов ('Абд ар-Рахим), влиятельные *имамы* и *ахуны* округа, многочисленные *муриды*, известные поэты (например, 'Абд ар-Рахман Утыз-Имани, 1752–1836) и даже казахские *ханы* Джихангир и Ширгазы.

Ни'матуллах был большим любителем и собирателем книг, обладал богатой библиотекой, для пополнения которой не жалел средств, времени и сил (много книг он переписал собственноручно). Будучи сторонником реформаторских идей 'Абд ан-Насира ал-Курсави, он использовал его труды в учебном процессе, активно занимался воспитанием *муридов*.

После смерти *шайха* Ни'матуллаха его дело продолжили сыновья. Особенно яркой личностью был старший из них — Мухаммад-Харис (1810–1870). В 1833–1841 гг. он обучался в Бухаре. После возвращения стал помощником (*хальфа*, от араб. *халифа* — «заместитель») учителя, а с 1844 г. — *мударрисом* Стерлибашевской *мадраса*. Он много сделал для улучшения ее материальной базы, предпринял первые попытки расширить традиционную учебную программу. В частности, ввел в ней преподавание русского языка, знание которого считал необходимым и полезным для российских мусульман. С этой целью для школьной библиотеки выписывал из столицы общественно-политическую газету Голос. Мухаммад-Харис был *муридом* бухарского *шайха* 'Убайдаллаха б. Нийазкули ат-Туркмани (ум. в 1852 г.), от которого он получил *иджаз-нама* — разрешение на воспитание *муридов*, число которых у него на родине было огромным. Будучи еще учащимся (*шакирд*) в Бухаре, он познакомился с прибывшим туда на учебу Шихаб ад-дином ал-Марджани и оказывал ему помощь в занятиях. После возвращения в Башкирию Мухаммад-Харис принял многие идеи своего ученика по модернизации ислама и его институтов и распространил их среди *шакирдов*. В 1860 г. он совершил *хаджж*, откуда привез много книг. Всю жизнь Мухаммад-Харис активно занимался благотворительной деятельностью, открыл в родном селе приют на 40 мест для сирот и бедных, помогал голодающим в годы неурожаев.

Авторитетнейшему в Оренбургском крае *шайху* царские власти давали дипломатические поручения при продвижении русской государственности в казахские степи. В 1869 г. за оказанные услуги Александр II пожаловал ему почетное звание *тархан*. При Мухаммад-Харисе село Стерлибаш по-прежнему оставалось одним из признанных религиозно-духовных центров края — его посещали оренбургские *муфтии* Габделвахид ('Абд ал-Вахид) Сулейманов и Салимгарей Тевкелев, другие религиозные авторитеты.

В должности *мударриса* и *имама шайху* Мухаммад-Харису много помогал его брат — Мухаммад-Харрас (1814–1871), также получивший образование в Бухаре (1844–1854). После него Стерлибашевскую мусульманскую общину и *мадраса* возглавляли в разные годы их многочисленные сыновья. Под

влиянием идей исламского модернизма, а также буржуазной эволюции российского общества они отказались от воспитания *муридов* и сосредоточили все силы на проповеднической деятельности в мечети и просветительской работе в *мадраса*. По уровню образованности и широте кругозора выделялись *махдум* Хабибуллах (1856–1897) и *махдум* Мухаммад-Шакир (1862–1932). Первый из них, хотя имел традиционное мусульманское образование (сначала обучался в *мадраса* Стерлибаша и Чакмака, а затем, с 1878 по 1884 г., — Бухары и Ургенча), резко выступил против схоластики, господствовавшей в то время в мечетских школах башкир и татар, и поддержал сторонников реформы в религиозных школах. Второй прослушал два курса Оренбургской татарской учительской школы, написал первое исследование по истории родного села, был депутатом Государственной думы 2-го и 3-го созывов, способствовал становлению политической культуры российских мусульман.

Лит-ра: *М.-Ш. Тукаев*.История с. Стерлибаш. Казань, 1899 (на татар. яз.); *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар, I/9, 77–82; II/15, 504–506, 533 (на татар. яз.); *Фархшатов*. Народное образование, 18, 58–59.

*М. Ф.*

**Тура** (*тора*, *тюря*, *тюре*, в тюрк. яз. — «господин», «князь», «принц») — титул, употребляемый в качестве приставки к имени — Бузург-*хан-тура*, Мехмон-*хан-тура*, либо заменяющий имя — Тура-*хан* («господин *хан*»), Турам (букв. «мой *тура*»), *Тура-джан-зода* (букв. «потомок старшего *туры*»). Употребляется в основном в регионах распространения тюркских языков.

Слово Т. в значении «закон», «обычай», «правило» относится к числу древнемонгольских или древнетюркских терминов. Постепенно оно испытывало смысловую трансформацию.

История Средней Азии после принятия местным населением ислама знает два типа власти. Так, в районах распространения персидского языка на власть могли претендовать только те лица, которые возводили свои родовые генеалогии к доисламским правителям разных областей Персии, в районах распространения тюркского языка — к неисламским правителям Центральной Азии. Начиная с XIII в. на власть законно могли претендовать лишь те лица, которые происходили от Чингиз-*хана*, прежде всего от его сына Чагатая (Джагатай), которому Средняя Азия досталась в наследственное управление. Позднее на власть в регионе стали претендовать Чингизиды, для которых Средняя Азия не являлась наследственным уделом: Шибаниды, Ядигериды, Аштарханиды (или Джаниды), т.е. потомки старшего брата Чагатая — Джучи. В некоторых периферийных районах (например, в горных областях Дарваза, Шугнана, Вахана, Рушана, Бадахшана) местные правители возводили свою генеалогию к Александру Македонскому (Искандар Зу-л-Карнайн). Ислам в этом случае рассматривался как необходимое, но не главное условие притязаний на власть. Именно на этом основании в XVII–XVIII вв. джунгарские (калмыкские) правители, которые принадлежали по своему вероисповеданию к тибетскому буддизму, но будучи Чингизидами, предъявляли права на власть в Средней Азии и Казахстане.

Этот тип легитимности власти сохранился у казахов, у которых правящая элита имела сугубо светский характер и была отделена от духовной. Во главе разных племенных групп и территорий стояли *султаны* или Т., потомки Джучи, старшего сына Чингиз-*хана*. Из их числа выбирался правитель — *хан*, которому формально принадлежала верховная власть.

Второй тип власти предполагал, что на нее могли претендовать лица, возводившие свои генеалогии к пророку Мухаммаду, его зятю ‘Али, их родственникам и сподвижникам. Этот тип власти, долгое время остававшийся в Средней Азии вторичным, постепенно стал приобретать большее значение. Это было связано как с развитием самого ислама и упрочением его позиций в регионе, так и с тем, что Чингизиды со временем стали испытывать серьезную конкуренцию со стороны вождей тюрко-монгольских племен — *эмиров*. К *эмирам* принадлежали Тимуриды-Барласы (в Самарканде во второй половине XIV — начале XVI в.), Мангыты (в Бухаре в XVIII — начале XX в.), Минги (в Коканде в XVIII–XIX вв.), Кунграты (в Хиве в конце XVIII — начале XX в.), Кенегесы (в Шахрисябзе в XVIII в.), Дуглаты (в Кашгаре во второй половине XIV, в начале XVI в.), Катаганы (в Балхе в начале XIX в.). Представители племенной знати старались для укрепления своего положения породниться с Чингизидами и взять почетный титул *гурган* (от *гуракан* — «зять ханского дома»). Кроме того, «новые правители» вступали в родство, иногда по принуждению, с потомками пророка Мухаммада и принимали соответствующий титул — *сеид* (*саид*, *сейид*, араб. *саййид*), что должно было быть дополнительным свидетельством их прав на верховную власть.

В результате в Средней Азии сложилась правящая элита, которая имела одновременно и светский и религиозный характер. Постепенно тип власти, основанный на происхождении от мусульманских «святых», стал восприниматься как основной; в ряде регионов у власти оказывались духовные предводители, например потомки йасавитского наставника Сеид-*ата* (в Хорезме в начале XVI в. и в Чарджуе в середине XVI в.), потомки накшбандийского наставника Мухаммада Парса (в Балхе в конце XVII в.), потомки накшбандийского наставника Махдум-и А‘зама (в Кашгаре в конце XVII — середине XVIII в., XIX в.), потомки *шайха* Ха-

венд-Тахура (в Ташкенте в конце XVIII — начале XIX в.), потомки *сейидов* из Самарканда (в Бадахшане в XVII–XVIII вв.; XIX в.). Многие из них вступали в родство с Чингизидами и *эмирами*, после чего принимали их титулы — Т. Постепенно в народном сознании титул Т. в районах, где преобладали тюркские племена (Фергана, Ташкент) или где их влияние было очень сильным (Самарканд), вытеснил такие официальные титулы потомков Пророка, как *сайийд* и *шариф*.

Лит-ра: *Н.Г.Маллицкий*. Система наименования у коренного населения г. Ташкента // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Таш., 1928, 246; *Ч.Ч.Валиханов*. О состоянии Алтышара, или Шести восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии), в 1858–1859 годах //. *Ч.Ч.Валиханов*. Избранные произведения. М., 1987, 188–191.

*С. А.*

**Турк-и Джанди** («тюрк из Джанда (область в низовьях Сырдарьи)»), или *х<sup>в</sup>аджа* Джанди, — бытующее среди коренных жителей Бухары просторечное имя *имама*, *шайха* Ахмада б. Фадла Абу Насра ал-Джанди (X в.), который был учеником приверженцев известного бухарского *суфия* Абу Бакра ал-Калабади (ал-Калабази, ум. в 990 или 995 г.). Абу Наср ал-Джанди жил и похоронен в Бухаре, на кладбище, находившемся в южной части города, посреди городских строений. Квартал, примыкавший к кладбищу, назывался его именем — Турк-и Джанди. По опросным данным, *шайх* считался «святым» (*вали*), а его могила почиталась как святыня квартала. Проезжавшие мимо этого *мазара* всадники спешивались.

Сохранилась усыпальница Т. Дж. с несколькими могилами, а также портал входа на кладбище с запада (перед усыпальницей, в 4–5 м от нее) с воротами, украшенными резными узорами и надписями. Портал стоит на улице, ведущей к южным городским воротам Намазгах, расположенным на расстоянии двух сотен шагов к югу от *мазара*. Ныне эта улица переименована и называется Намазгах.

В начале XX в. на этом кладбище еще хоронили, оно было заброшено в 30-е гг. Усыпальница Т. Дж. недавно отреставрирована.

Лит-ра: *Насир ад-дин*. Тухфат, 13; *Му'ин ал-фукара*. Мулла-зада, 38–39; *Сухарева*. Квартальная община, 92.

*Б. Каз.*

**Уджагъабыр** (рутул., «святые места», ср. рутул. *уджагъли* — «святой», *шайх*) — святилища рутульцев, небольшого мусульманского народа лезгинской группы нахско-дагестанской языковой семьи, живущего в горах Южного Дагестана (Рутульский и Ахтынский районы) и Северного Азербайджана (Шекинский и Кахский районы). Разновидность кавказских *пиров*, в почитании которых общемусульманское поверье о посредничестве (*тавассул*) и заступничестве (*шафа'а*) «святых» за простых мусульман перед Аллахом тесно переплелось с доисламскими культами горцев. Древних сооружений среди У. не сохранилось. На основании преданий, археологических находок и арабской эпиграфики почти все из них, почитаемые ныне, можно отнести к XVIII–XX вв. Однако существование «святых» мест, подобных У., у рутульцев и их соседей отмечали еще средневековые географы и путешественники XIII–XVII вв. (Закарийа ал-Казвини, Абу 'Абдаллах Мухаммад ал-Химйари, Эвлия Челеби).

У. сооружают либо в «святых» местах, либо над могилами местных мусульманских *шайхов*, либо в местах, связанных с их деятельностью. Рутульская топонимика насчитывает несколько сотен У. Они встречаются на отрогах «святой» горы Ц'ийкьул, в «священных» рощах, которые по местному *'адату* запрещено было рубить, на окраинах селений, перекрестках дорог и почти на всех старых кладбищах. По внешнему виду они делятся на две группы. Чаще всего это высокие кучи камней (до 1,5–2 м), увенчанные деревянными шестами с белыми или разноцветными лентами. Реже — прямоугольные в плане бескупольные мавзолеи из грубо обработанного речного камня. В У. бывают вставлены плиты с арабскими надгробными и строительными надписями. В стене мавзолея или наверху груды камней устраивают прямоугольную или полукруглую нишу для лампады (рутул. *чирахъ* = узб. *чираг*) и приношений (*садака*). Возле У. часто растут плодовые деревья, рубить их и срывать плоды табуировано (*гъарам*, араб. *харам*).

Внутреннее убранство У., построенных в виде мавзолеев, крайне скудно. Это небольшая пустая комната (рутул. *уджадийды хал*), обычно 2×3 м. Ее освещает дневной свет, льющийся через дверной проем, а по праздникам также лампада. По словам рутульцев, в архитектуре мавзолеев можно заметить подражание ал-Ка'бе в Мекке. Из реликвий «святых» в У. обычно хранятся их посохи (рутул. *г'аса*, от араб. *'аса*), обмотанные разноцветной материей. Под некоторыми У. вплоть до начала XX в. устраивали подземную камеру (рутул. *къуй*). Сохранившееся сооружение такого рода в селении Шиназ представляет собой яму (40×40 см) с земляным полом и стенами, сложенными из речного камня. Вместо потолка ее перекрывает монолитная плита из песчаника с небольшим прямоугольным отверстием, которое закрывается другой плитой из того же материала. В северной стене подземелья, под самым потолком, выложена небольшая ниша для лампады. Глубина ямы 1,3 м.

С У. связан широкий пласт легенд о произошедших возле них чудесах (араб. *карамат*), совершенных обитающими в них

«святыми» (рутул. *гьныш, гьайиб дишидыр*). Так, у жителей селения Шиназ есть предание о юродивой девушке Гъа'гьишгай, которая в конце XVIII в. вывела на дорогу паломников, заблудившихся в горах после совершения *хаджжа*, а затем исчезла. На месте ее чудесно запечатленного следа было воздвигнуто У., носящее ее имя. Другой род легенд, связанных с У., касается чудесного наказания дурных людей. Так, существует немало рассказов о том, как ветер засыпает камнями пьяниц, поднимающихся на два У., стоящих на «святой» горе Ц'ийкьул. Есть «былички» о гибели или тяжелой болезни нечестивцев, рискнувших вырубить деревья в священных рощах А'джиед дам, Са хук кид и Сапчанад. В селении Рутул рассказывают, что «святая» Суфи Гьавалый губит охотников, убивающих слишком много дичи, а также преступников, которых щадит людское правосудие. Согласно преданию, одно из У. в селении Кала было построено над телами двух юношей-*шахидов*, убитых в Центральном Дагестане во время восстания 1877 г. и чудесно перенесенных на родину после смерти.

Чем больше чудес совершается возле У., тем больше его почитают и к нему чаще обращаются за помощью. При этом считается, что разные У. выполняют разные функции. Некоторые из них «специализируются» на излечении больных детей и бесплодных женщин. Другие служат кладбищами новорожденных младенцев, которые, по местным поверьям, должны находиться под покровительством «святого» места, чтобы попасть в рай. «Святые» места на окраинах селений и больших дорогах охраняют путника. К У. в «священных» рощах и У. Суфи Гьавалый обращаются, когда нужно найти или вылечить домашнюю скотину. Возле наиболее прославленных своей чудотворной силой У. молятся о ниспослании дождя или вёдра.

В зависимости от функций У. различаются и обряды, которые регулярно совершаются возле них. Путники, проходящие мимо У., читают молитву, обращенную к «святому», и оставляют рядом небольшую милостыню-*садака* (хлебом, мясом, зерном, в последнее время обычно деньгами). То же делает свадебный поезд при переезде новобрачной в другое селение или в город. Прося об излечении от болезни или бесплодия, с молитвой обходят У. три раза, двигаясь слева направо (араб. *таваф*). Так же поступают и с больным скотом, трижды обводя его вокруг «святого» места после совершения полуденной молитвы. Ветви растущих рядом деревьев увешивают разноцветными лоскутами.

В случае моления о дожде (или солнце) к У. обращаются от имени всего селения. Старики во главе с сельским *муллой* читают перед У. молитву. Затем приносят в жертву быка и раздают его мясо по всем домам селения как милостыню-*садака*. Существуют и другие обряды вызывания дождя. В реку окунают временно снятые с У. шесты с лентами либо бросают в нее мусор, выметенный из святилища. Кроме того, в большинстве рутульских селений с этой целью практикуется обычай похорон деревянной женской фигурки (рутул. *годей*) в У., где обычно хоронят новорожденных. Перед этим толпа девушек с песнями, призывающими дождь, носит наряженную в женское платье *годей* по всем домам своего квартала, собирая подаяние мукой, мясом, сыром и другими продуктами. Обойдя весь квартал, процессия торжественно «хоронит» фигурку в мавзолее. Обряд завершается пышными «поминками», на которых из собранного девушками подаяния ставится угощение для всего квартала.

Отличительная особенность У. — их функционирование не только как общерутульских, но и как внутритухумных святилищ. Многие У. носят имена рутульских *тухумов*. Почти у каждого знатного рода (рутул. *тухум, сихил*) до установления Советской власти было одно родовое У., нередко связывавшееся с его родоначальником. Так, у *тухума* Суфиер (рутул. «*суфиев*») из селения Рутул, по местному преданию происходящего от арабов-*саййидов*, пришедших в Дагестан вместе с легендарным Абу Муслимом, есть свое У., в котором хранится посох основательницы рода «святой» Суфи Гьавалый. Право быть владельцем и служителем при родовом У. передавалось от отца к сыну. До революции оно закреплялось в завещаниях (араб. *васийа*), которые скреплял своей печатью сельский *имам*. Служителем У. мог быть только *хаджжи*. В его обязанности входило убирать У. перед каждой пятницей, зажигать в нем лампаду и руководить молитвой богомольцев в будни и праздники. Он же принимал милостыню-*садака*, которую подносили *шайху*. После молитвы «святому» с упоминанием имен родителей и предков подателя *садаки* служитель раздавал бóльшую ее часть по дворам квартала.

В обрядах, связанных с У., можно видеть следы распространения суфизма у рутульцев в XVIII — первой половине XX в. Недаром среди реликвий родовых У. столь важное место отводится посоху-*'аса* — одному из важнейших внешних атрибутов *суфия*. Легенды рутульцев нередко приписывают эти посохи арабам-сподвижникам Абу Муслима. Существование в рутульских селениях «суфийских» У. позволяет предположить, что среди «святых» *шайхов* У. было немало *суфиев*. Отметим также, что до установления Советской власти подземные камеры под У. использовались как для сорокадневного чтения по умершим, так и суфийских бдений. По словам старожилов, местные *шайхи* уединялись в них, чтобы в тишине и спокойствии заниматься медитацией и читать сборники суфийских поучений (рутул. *исма'зам*). По рутульской поговорке, эти камеры рылись с таким расчетом, «чтобы не слышно было ни пения петуха, ни крика осла».

Значительные перемены в положении У. произошли при Советской власти. Во время

широкой антимусульманской кампании конца 20–30-х гг. вместе с мечетями было закрыто и большинство «святых» мест, находившихся на территории населенных пунктов. Значительная часть из них была разрушена — завалена камнями или засыпана землей и затем распахана. Многие У., расположенные в труднодоступных горных местностях, посещать перестали. Постепенно они превратились в груды развалин. В то же время почитание «святых» мест, вызывание дождя и многие другие простонародные мусульманские обряды продолжали тайно исполняться верующими. В некоторых мавзолеях были замурованы целые рукописные библиотеки. «Святость», которую продолжали связывать с этими местами, сохранила их от уничтожения. Такие до сих пор не размурованные У. есть в селениях Кала и Шиназ.

Уничтожение высокой книжной исламской культуры в Азербайджане и Южном Дагестане привело к забвению суфийских традиций, прежде связывавшихся с У. Назначение их подземных камер к настоящему времени абсолютно забыто. А *суфии*, уединявшиеся в них, рисуются современному народному воображению как волшебники, способные исчезать, проходить сквозь стены и переноситься по воздуху из одного селения в другое. Множество легенд подобного рода окружает ныне рутульских *шайхов* первой половины XX в. — Каср Дауда из селения Рутул, Хазарчи из селения Шиназ и многих других.

Крушение Советской власти сопровождалось стихийным возрождением культа У. В начале 90-х гг. многие из них, в частности Гъарибад У. в селении Шиназ, были реставрированы усилиями прежде владевших ими родов. Совершенно открыто стали совершать все связанные с У. обряды — в первую очередь вызывания дождя и «лечения» болезней и бесплодия. К сохранившимся У. рутульцы регулярно приносят и раздают милостыню-*садака*.

Лит-ра: Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988, 160–167; *Р.А.Рамазанов*. Шиназ. Махачкала, 1990; *Р.А.Рамазанов, В.О.Бобровников*. Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана // Дагестан: село Хуштада. М., 1995, 132–144; *Г.М.-С.Мусаев*. Рутулы. Махачкала, 1997.

*В. Б.*

**ал-Хадир** (или ал-Хидр, араб.; перс.-тадж. Хизр/Хезр/Хидир; каз. Хызр, татар. Хызыр; кирг. Кдр, тур. Хидир/Хызыр, хинди Хиджир/Х$^{в}$аджа Хизр, Раджа Кидар) — персонаж устных преданий и мусульманской книжной традиции. Титулы героя — *худжа/ходжа* (перс.-тадж., «господин», «хозяин», «повелитель», «досточтимый»), *хазрат* («святой», «пророк», синоним *наби/пейгамбар*), он же *вали* (араб., мн. ч. *аулийа'*) — «друг Аллаха», «святой», «покровитель», в суфийской литературе — *накиб ал-аулийа'* («старейшина/глава святых»); в тюркоязычной среде его величают *ата* (букв. «отец»; «праотец», синоним перс. *пир*). Принято считать, что к ал-Х. относится и коранический безымянный «раб из рабов Наших» (Коран, 18:64-65).

В народных рассказах и общемусульманских книжных повествованиях герой предстает в двойном аспекте — материально-телесном и бестелесно-духовном, сочетает в себе мифическое и событийное, действительное и чудесное. Как духовность — незрим, подлинно небесный, творец, носитель света, дающий праведным хлеб насущный, обитает на седьмом небе у престола Аллаха, бессмертен, живет вечно, не нуждается в пище, вездесущ и всемогущ (разрушитель неба колдунов и демонов), путешествует между небом и землей на белом (или сером в яблоках) коне, предстает ангелоначальником, подобием благовеста, купается в «Источнике Бессмертия», воплощает божество вод и растительности и вообще плодородия и т.д.

Как телесность — зрим, подлинный носитель земных черт, пророк, святочеловек, смертен, его могила, по преданию, в Верхнем Египте (В.В.Бартольд), по одной версии, он — потомок Сама, сына Нуха/Ноя, жил до бытия рода Исраила и Исхака, во времена Ибрахима/Авраама (его звали Урмайа или Илйас, приводится и форма его имени — Талийан или Илия), по другой — потомок перса и гречанки, повар и спутник Александра Македонского в его путешествии к «Горе Бессмертия», учитель и мудрый спутник пророков Мусы/Моисея и Мухаммада, свидетель взятия Хорезма монголами, союзник и защитник праведных людей, один из высших чинов иерархии «святых» исламского религиозно-мистического учения о «скрытых святителях» (*абдал*, ед.ч. *бадил*, арабизированная форма перс. «отцы», «духовные руководители», и *риджал ал-гайб*). Ал-Х. описывается то как белобородый старец, облаченный в зеленый халат (на голове чалма того же цвета; ср. зеленый плащ св. Георгия на новгородской иконе XV в.), то чернобородым в темном халате нищенствующего *каландара* (*дарвиша*), зависимого, во имя спасения души, от подаяний людей; носитель добрых дел и помыслов, чудотворец, целитель и миротворец, путешествующий (пешком или на осле) из страны в страну; по пятницам он молится в мечетях Мекки, Медины и Иерусалима, ведает ценами на рынках, его можно встретить в пути или за богатой снедью скатертью (*дастархан*) мирян и т.д.

Судя по всему, под именем ал-Х. (как и под титулом *ходжа*) скрывается яркий и весьма сложный образ какого-то доисламского мифологического персонажа, интегрированного в систему мусульманских преданий о «святых». Хотя в результате завоевания арабами Ирана, Афганистана, Средней Азии и других регионов к востоку от арабского мира местное население повсеместно и было обращено в ислам, прежние, доислам-

ские религиозные представления отнюдь не были искоренены; более того, они самым причудливым образом вошли в систему исламской религиозной ориентации, способствуя этим утверждению последней в качестве господствующей идеологии. Как бы то ни было, ал-Х. как весьма загадочный персонаж рассказов и преданий по многим показателям предстает не именем деятеля во плоти. Перед нами, скорее, какой-то аллегорический персонаж (или абстрактная сущность). Существует точка зрения, что имя ал-Х. восходит к арабскому *хадар/хадир* в значении «зелень», «зеленый», «приятный», т.е. цвет возрождающейся жизни; имя Георгий (Победоносец) в переводе с греческого языка означает «возделывающий землю», «земледелец»; дается также значение «зеленый». Арабскому *хадар* в иранских языках соответствует слово *кабуд(т)/сабз* в том же значении. Отсюда и ощущение таинственной мыслительной связи между ал-Х.-не-деятелем (духом) и природной зеленью (растительностью, цветом травы и/или листвы). Есть и другие основания. Они вытекают как из представлений о местопребывании героя на дне морей, озер, рек и на вершинах гор, так и из описания цвета его облачения и масти его крылатого коня (серо-голубой в яблоках; ср. белый конь св. Георгия в христианском мире). Эти черты восприятия ал-Х. говорят о том, что перед нами — обобщенный образ «обладающих самосознанием», порождающих сил природы — многоснежных гор (ср.: белая борода старца), облаков, грозы, атмосферных осадков и вод, «набрасывающих» на природу зеленый наряд. Общеизвестные солярные функции коня подсказывают идею связи верхового животного «святого» с Солнцем, а его окрас можно интерпретировать как метафору облаков, несущих из страны в страну дожди (ср.: серый в яблоках конь «святого» несет его по воздуху), наполняющие водами реки (и озера), — фактор глобальной жизни и чистоты. Титул ал-Х. — *ходжа* (тадж.) в ряде мест применяется также по отношению к водной стихии и зеленеющей природе, например родникам (в Таджикистане), компонентом названий которых является *ходжа* (например, Ходжа Об-и Гарм, Ходжа Санг Хок, Ходжа Бакирган). Как элемент ландшафта *ходжа* фигурирует в названии горной вершины на юге Республики Таджикистан — Ходжа Сартез (букв. Ходжа Островерхий). По преданию (его приводит ат-Табари), однажды ал-Х. сел на камень (видимо, обозначение горы), а когда поднялся, на месте его сидения появилась зелень (растительность), отсюда якобы и его имя. В этом угадывается идея связи ал-Х. со сменой сезонов года на Востоке: осень (ср. выражение «сухой камень») переходит в зиму, когда снега покрывают горы (ал-Х. усаживается на камень), а за зимой следует весна, когда в процессе таяния снегов (метафора вставания ал-Х. с камня) природа «надевает на себя зеленый наряд». Пример наделения природы «плотью и кровью» ал-Х. — древнего культа могущественного божества с «человеческим лицом» — представление о могиле Святого ал-Х. на «Острове ал-Х.» (В.В.Бартольд). Вероятно, здесь мы имеем дело с образом острова как района, достаточно обеспеченного влагой, а потому и благополучного поливного земледелия для получения высоких урожаев. Поэтому остров предстает как Блаженная Обитель, а «Могила ал-Х.» — как символическое обозначение вечности облика покрытого зеленью пространства в странах с жарким и сухим климатом; она может выступать и метафорой зимы, в течение которой природа впадает в «спячку». Связь героя с водами — общечеловеческий мотив. Это ощущается в представлениях о Георгии Победоносце.

Таким образом, ал-Х. знаменует собой фазу активного пробуждения живой природы. Это позволяет уяснить смысл традиционных весенних праздников, сопровождавшихся массовыми посещениями населением *мазаров*, например *мазара ходжи* ʻАбдулло Кабут-пуша (букв. «*ходжа* ʻАбдулло, облаченный в зеленую/голубую одежду») в Исфаре. В названии Чашма-йи мазор-и кабуд («Родник зеленого/голубого *мазара*» в Таджикистане) лексический элемент *кабуд* ассоциируется скорее не с антропонимом, а с абстрактной растительностью. Это, а также компонент «ʻАбдулло» в названии *мазара ходжи* ʻАбдулло Кабут-пуша позволяет понять смысл безымянности коранического «раба из рабов Наших» в форме *ʻабд Аллах* (араб.), ставшей в мусульманском мире собственным именем (ʻАбдаллах/ʻАбдулло). Говоря о весенних праздниках земледельцев в прошлом, следует вспомнить день поминовения Георгия Победоносца (6 мая/23 апреля по старому стилю). Это событие знаменовало окончательную победу весны. В турецкой среде в этот день отмечали *хыдреллез* (день ал-Х.-Илйаса). В ряде случаев, например у курдов и азербайджанцев, день Хызыра отмечается в середине февраля, на исходе самого сурового периода зимы, что также связано с представлением о победе света и тепла над тьмой и холодом.

В устных преданиях об ал-Х. ощущается символизация подвижнических функций; его имя предстает как обладающий очеловеченными чертами свод норм высокой нравственности. С ним связываются представления о *ризке* («хлеб насущный», средство существования, которое Аллах дает праведному человеку). Ср. поверье: ал-Х. ведает ценами на рынках, что, видимо, связано с идеей изобилия на рынке (а потому и низких цен) продуктов земледелия. Герой ассоциируется с «Хозяином» истоков не только природного, но и социального размножения. Он — и исток Знания, Мудрости и Совершенства. За его именем скрывается метафора безопасного Пути, ведущего к Истоку всего, без чего существование человека не имеет смысла. Ал-Х. символизирует такие социальные функции, как непогрешимый Учитель и На-

ставник, могучий Защитник праведных и бесстрашный Воин. В его образе, как и в образе Георгия Победоносца, находит отражение также покровитель воинства правителя. Он выступает Вдохновителем поэтов, сакральной персонификацией «священных профессий» (например, земледельца, кузнеца, воина) и других ценностных ориентаций.

В целом ал-Х., изображаемый (в устных преданиях) персонажем в плоти и крови (деятелем, не-духом), во многом предстает вне плоти (духом). В его облике не только находит отражение представление о сакральной персонификации вод и растительности. Он воплощает в себе и идею трехчленной Вселенной, единство элементов которой — Солнца, Воды и Растительности, — в свою очередь, выражает трехчастное единство и гармоничное взаимодействие трех ключей: Человек, Земля, Небо в Прошлом, Настоящем и Будущем. Вся идеологическая концепция вполне вписывается в единую схему вечно повторяющегося: Рождение–Смерть–Возрождение. Как в Ригведе Варуна упоминается в связи с Митрой, как структуру авестийских «Бессмертных Святых» завершает взаимодополняющая пара божественных фигур, олицетворяющих растительность (Амэрэтат) и воды (Хаурватат), так и в рассказах об ал-Х. ощутима неотделимость одна от другой составляющих пары «святых» в лице ал-Х. и Илйаса/Илии, выступающих как две ипостаси одного «святого». (Существует представление, что они беспрерывно путешествуют по свету: ал-Х. совершает обход земли с правой стороны, Илйас — с левой.) Это воззрение — свидетельство тяги мысли к природной и социальной сакральной парности, а также к двойному измерению явлений мира. Поучительны и поверья об особой примете ал-Х., выражающейся якобы в отсутствии у него фаланги большого пальца правой руки. Нет сомнений, что за этими воззрениями скрывается сакральное число «4», образующее целый ряд четырехчастных структур, например 4 сакральные формы времени (Прошлое, Настоящее, Будущее и Вечное), 4 стихии, 4 стороны света, 4 времени года и т.д. С семантикой этого знака связаны и поверья о неделимом «квартете» святых в лице ал-Х., Илйаса, ʻИсы/Иисуса и Идриса/Еноха.

Лит-ра: *А.Э.Тенишева.* Турецкий праздник хыдреллез // Ислам и народная культура. М., 1988, 183–189; *R.Rachimov.* Die Legende vom Grünen Reiter: Das Bild des Heiligen *Chizr* in den Glaubensvorstellungen der Tadshiken // Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Bd. 48. Frankfurt/Main. 1994, 247–264; *Г.В.Вилинбахов, Т.Б.Вилинбахова.* Святой Георгий Победоносец. Образ святого Георгия Победоносца в России. СПб., 1995; *Р.Р.Рахимов.* Природа с «человеческим лицом» // Природа и цивилизация: реки и культуры. Материалы конференции МАЭ им. Петра Великого РАН и РГО. СПб., 1997, 63–69.

*Р. Р.*

**Хазара** (в русскоязычной литературе иногда — хазарейцы) — этнографическая группа в Туркменистане, которая насчитывала в 1928 г. свыше 2000 чел. Х. Туркменистана следует отличать от одноименной этнографической группы, которая живет в Афганистане, преимущественно в районе Хазараджата. Чтобы отличать тех Х., часть которых эмигрировала в Туркменистан, от остальных, в Афганистане их обычно называют по месту жительства — Х. из Кала-йи Нав (*хазара-йи Кала-йи Нав*) (предполагается, что они были переселены из Хазараджата в Кала-йи Нав в XV в. по приказу гератского *султан-мирзы* Абу Саʻида либо в XVIII в. по приказу Надир-*шаха*) — или аймакскими Х. (*хазара-йи аймак*). Последнее название связано с тем, что Х. из Кала-йи Нав входят в объединение, известное под названием *чар аймак* («четыре племени»). Другими членами этого объединения являются джамшеди, фирузкухи и таймани.

В отличие от основной массы Х. Афганистана, которые являются мусульманами-шиʻитами, Х. из Кала-йи Нав, в том числе и Х. Туркменистана, — мусульмане-сунниты ханафитского толка. Они говорят на диалекте персидского языка, более близком к гератскому диалекту, чем к языку Х. Хазараджата (*хазараги*).

По собственным историческим преданиям, Х. из Кала-йи Нав никогда не жили в Хазараджате. Как и другие Х., они претендуют на монгольское происхождение. Считается, что часть монгольских завоевателей в XIII в. обосновалась в местности Кала-йи Нав и что именно эти монголы являются предками Х. из Кала-йи Нав. Название «Х.» возводится к структуре монгольских войск, строившихся по десятичной системе (перс. *хазара* — тысяча).

Х. из Кала-йи Нав делятся на две большие группы: да-йи занги и да-йи кунги. Оба названия встречаются также среди Х. Хазараджата, где имеются одноименные местности.

Некоторые Х. уже давно пользовались пастбищами на территории нынешнего Туркменистана. Большие группы Х., однако, переселились туда только в 1926–1928 гг. Официальной причиной эмиграции они называли налоговый гнет афганских властей и воинскую повинность. Им разрешили оставаться в Туркменистане только при том условии, что они прекратят заниматься контрабандой скота через афганскую границу. Тогдашние главы Х. Туркменистана, Арбаб Юсуп, Азим-*бек* и Кафир-*бек*, были вынуждены явиться в г. Ашгабад и подписать там соответствующее обязательство.

Советская власть предложила Х. выгодные условия (в том числе освободив их на три года от уплаты налогов) и предоставила материальную помощь. В 30-х гг. XX в. среди Х. проводилась политика коллективизации, перевода на оседлость и ликвидации власти традиционных предводителей, что вызвало их недовольство. Считается, что почти

все Х. Туркменистана в 1937–1940 гг. вернулись в Афганистан.

Оставшиеся в Туркменистане отдельные Х. сегодня живут среди белуджей.

Лит-ра: *Букинич*. Старинный костюм; *Гафферберг*. Формы брака.; *она же*. Хазарейская юрта ханам юырга (К вопросу об истории кочевого жилища) // Сборник МАЭ. XIV. Л., 1953; *она же*. Белуджи; *В.Н.Кисляков*. Хазарейцы, аймаки, моголы (К вопросу об их происхождении и расселении) //СЭ. 1973, № 4; *Ferdinand*. Ethnographical Notes.; *Janata*. Die Bevölkerung.; *Rzehak, Pristschepowa*. Nomadenalltag.

*Л. Ж.*

**Хазира** (араб. «огороженное место», «оградка») — один из видов погребального комплекса. Это — огороженный участок, включающий в себя могилы одной фамилии, несколько помещений (*худжра*) на фасаде, портал с входным купольным помещением (*дарваза-хана*), иногда небольшие мечети или комнатки (*кари'-хана*) для ритуального чтения Корана (*хатм*) за упокой души. Существуют Х. без одной или нескольких названных составляющих. Некоторые специалисты считают, что самый ранний пример Х. — ограда вокруг погребения пророка Мухаммада в Медине. Однако сам термин и окончательное оформление связанного с ним типа погребального сооружения утвердились примерно в середине XI в. Со временем Х. превратилась в один из самых распространенных видов мемориальных комплексов, став предпочтительным типом захоронения благодаря бескупольной форме, отвечавшей обычаю возводить мавзолеи над могилами.

В Средней Азии наиболее ранние Х. упоминаются в Бухаре (Х. *садров* Бухары и др.). В период после монгольского завоевания они представляли собой в основном нечто вроде огражденного семейного участка с захоронениями и некоторыми другими упомянутыми составляющими, что связано с развитием ритуалов паломничества. В таком виде Х. продолжали строить до XV в.; захоронения в них производились в течение нескольких поколений. Женщин и мужчин хоронили в отдельных Х. Затем появляются несколько различных типов и видов Х., и хотя это разнообразие зависело от множества конкретных обстоятельств (местные традиции зодчества, пожелания заказчиков, их возможности и т.п.), можно выделить основные черты, присущие всем Х. того периода: все тот же прямоугольник стен, вход, отмеченный порталом, погребальная часть с главной *дахмой* либо *сагана*, которые возводились как над реальными, так и над мнимыми погребениями. С середины XVII и до конца XIX в. изменяется планировка Х.: они уже имеют более развитую фасадную часть, оформляемую *суффами*, увеличиваются количество помещений (часть из них — жилые) и собственно площадь (от 150 до 750 м$^2$). Все чаще появляются Х. со смешанными захоронениями: мужские, женские, детские.

Х. были обеспечены значительным вакфным имуществом, доходы от которого (как это зафиксировано в условиях дошедших до нас *вакф-нама*) предполагалось тратить на ремонт, оплату *хафизов*, читающих заданное количество раз определенные части (*джуз*, *пара*) Корана, приготовление пищи в дни мусульманских праздников или по пятницам для тех, кто посещал могилы данной Х. По другим условиям *вакфа* жилые помещения отдавали студентам *мадраса* либо *хафизам*. Взамен они должны были ежедневно читать Фатиху (первая *сура* Корана) за упокой души на будущей могиле жертвователя (жертвовательницы), которые из средств *вакфа* строили себе погребение (*дахма*, *сагана*) в этой же Х.

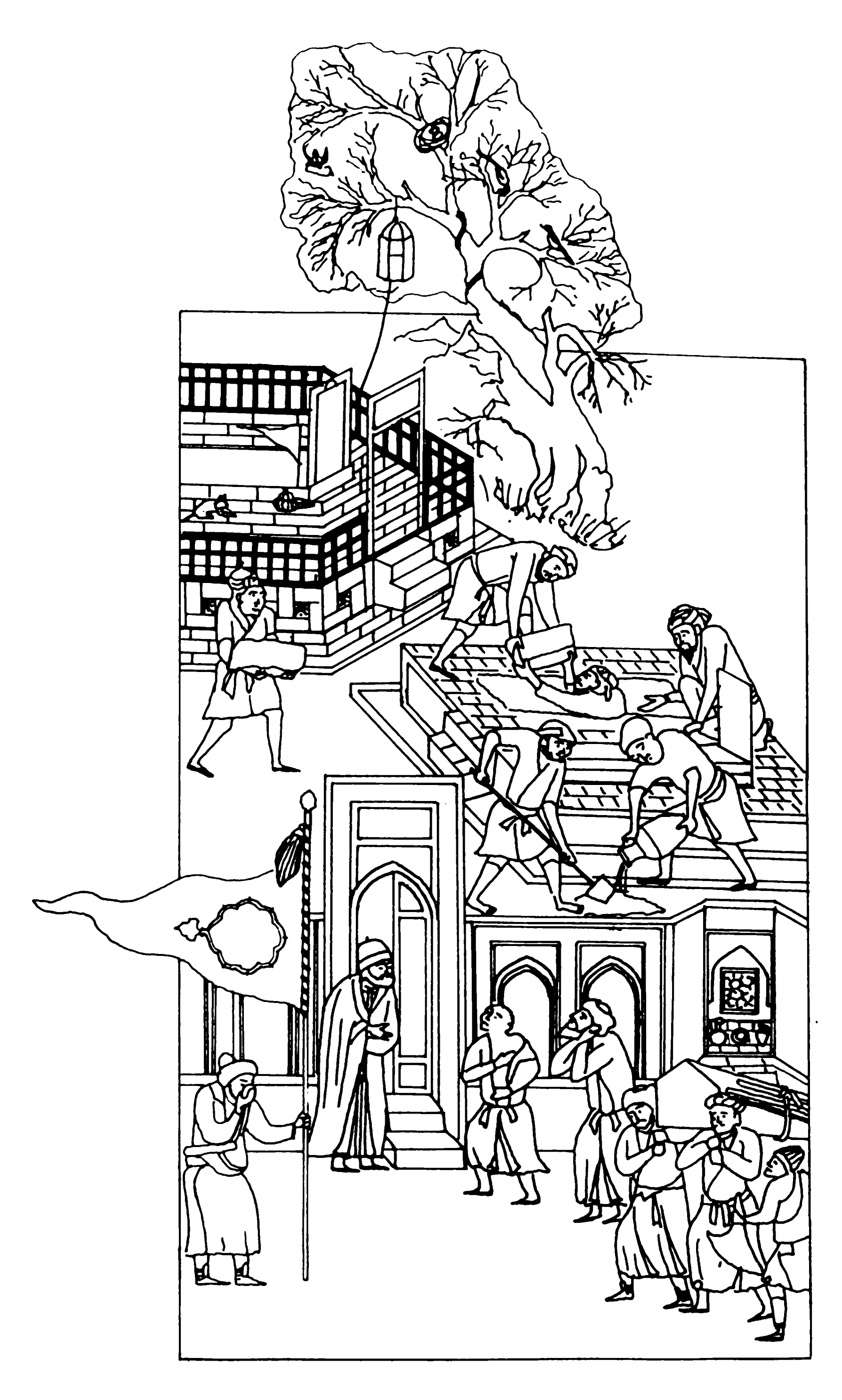
Архитектурная атрибутика Х., как правило, подчинялась ритуалам *зийара*, для чего имелись отдельные места для чтения регламентированного набора *сур* и *айатов*, помещения для профессиональных *хафизов*, или *кари'*, рецитировавших Коран по заказу паломников, иногда *тахарат-хана* для омовений и т.п. Внутри некоторых Х. (большей частью тех, которые построены по заказу зажиточных женщин) обязательно возводили *чираг-хана* или устанавливали мраморные *чираг-даны* для возжигания лучин и свечей.

В настоящее время Х. не строятся, по крайней мере в классическом виде, однако более или менее зажиточные семьи стараются выкупить на кладбищах участки «для семьи» и, по старой традиции, огородить их, обустроив особое место для чтения Корана и *ду'а*.

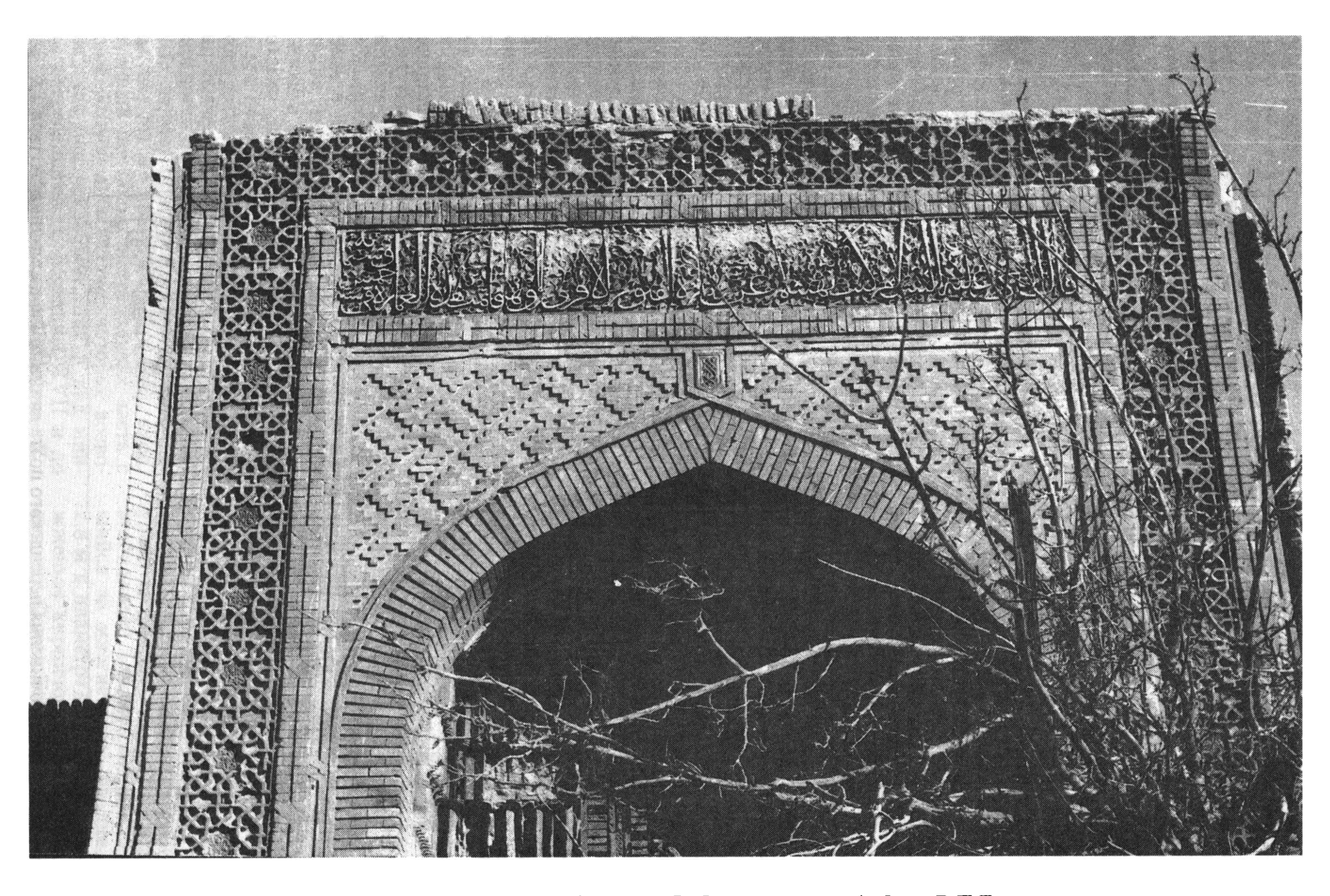
Лит-ра: *Му'ин ал-фукара*. Китаб-и Муллазада, 26, 42; *Л.Ю.Маньковская, Б.М.Бабаджанов*. Новое в изучении мемориальных памятников «хазира» в архитектуре Средней Азии // ОНУ. 1986, № 4, 15–16; *Л.Ю.Маньковская*. Хазира-комплексы Средней Азии // Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. Древность и средневековье. М., 1990, 42–46; *Golombek*. The Timurid Shrine; *Nekrasova*. Un monument.

*Е. Н., Б. Б.*

**Хазира Чашма-йи Аййуб** — культово-мемориальный комплекс, расположенный в 20 км от Бухары (Вабкентский район). Мемориал возник у источника, который, согласно местным легендам, появился в том самом месте, где во время странствий отдыхал пророк Аййуб (Иов); от удара его посоха тут забил родник. Теперь это колодец (диаметром 85–90 см), оказавшийся за многие годы на дне ямы (около 2,8 м в диаметре), стены которой выложены жженым кирпичом с лестницей, выводящей наверх. С юга от ямы расположен деревянный кенотаф (пустое погребение), где, по преданию, похоронен Аййуб. Как показали археологические исследования, этот мемориал возник в XI–XII вв., т.е. в период исламизации древних святынь (в нашем случае — ис-



Миниатюра из сочинения персидского поэта-мистика Фарид ад-дина ‘Аттара «Мантик ат-тайр» (написано в 1175 г.).
Прорисовка И.Глазновой



Портал *хазиры* Чашма-йи Аййуб (Бухара, Вабкентский район). Фото В.П.Телегина



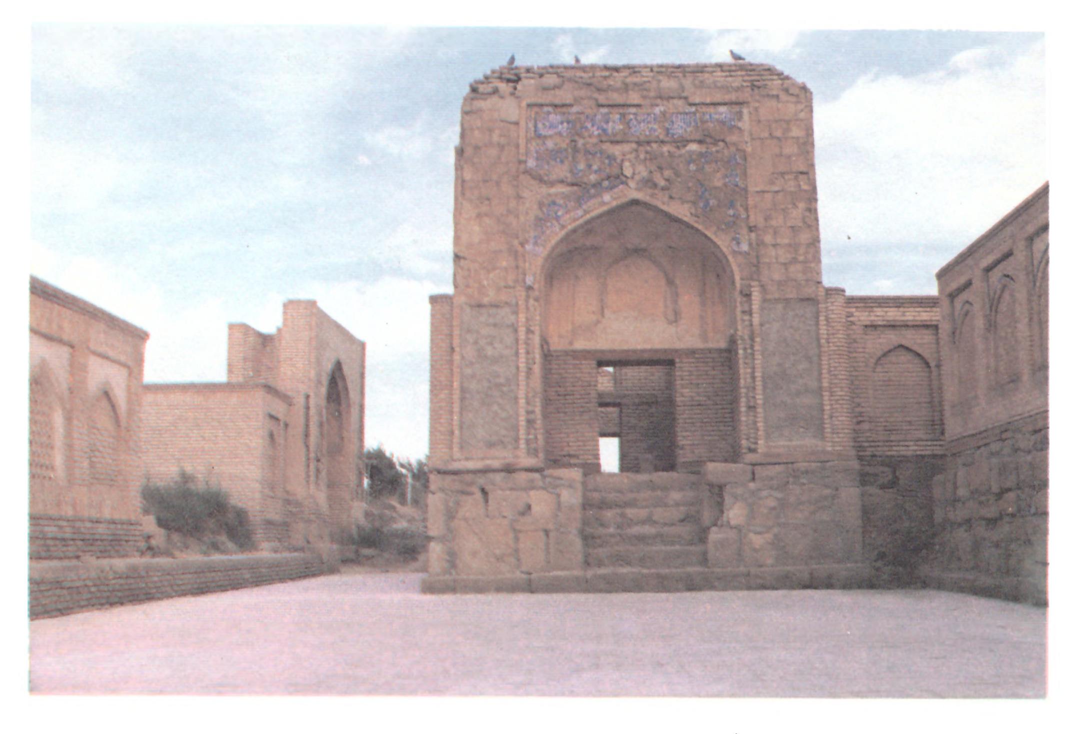

Надгробие *шайха* Мухаммад-Хаджиява б. ʻУсмана ал-Кикуни ад-Дагистани ал-Мадани в мавзолее (*türbe*) турецкого селения Гюней-кой (Турция).
Фото В.О.Бобровникова (март 1996 г.)



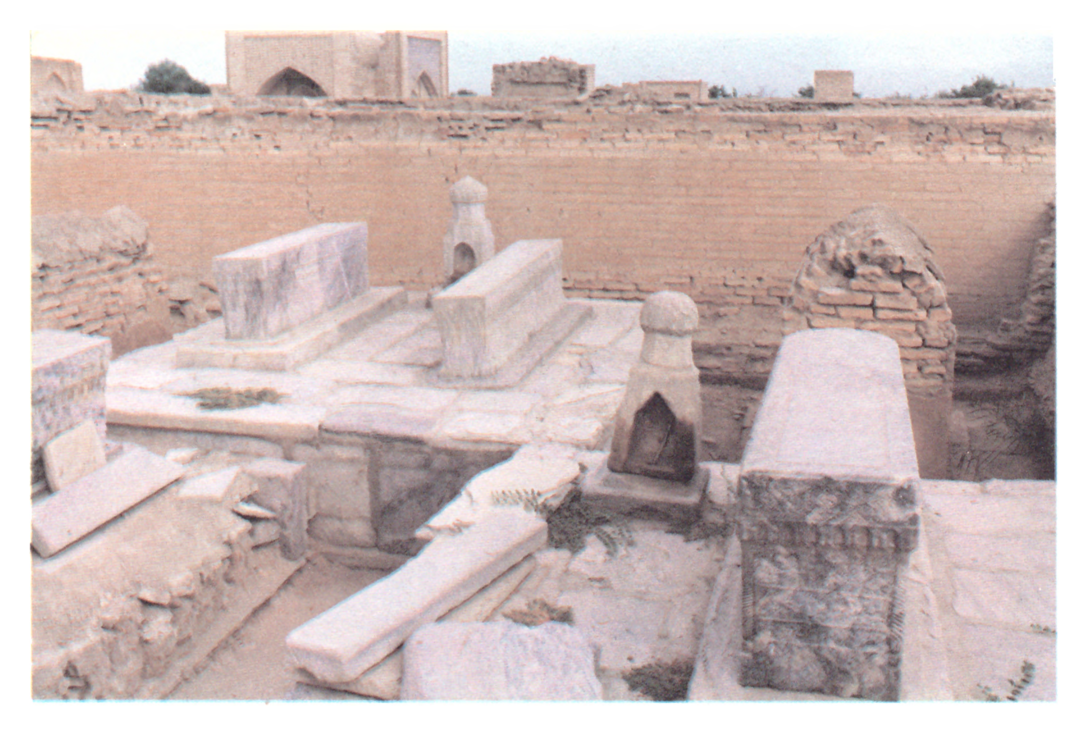
*Зийарат* трех накшбандийских *шайхов* в селении Хуштада (Дагестан).
Фото В.О.Бобровникова (ноябрь 1996 г.)



Навершие *туга*. В центре — *панджа* в бутоне (*мазар* Киз-Биби, Бухара). Фото А.Самойленко



Портал *хазиры* Джани-Ханим (XVII в.). Фото В.П.Телегина



Интерьер *хазиры* Халима-Султаним (Чхар Бакр, Бухара):
надгробия на *дахмах*, *чираг-даны* и кирпичная *сагана*. Фото А.Самойленко

Главный ансамбль некрополя Чхар Бакр (Бухара). Фото А.Самойленко

точника). Тогда же к западу от источника возводится поминальная мечеть, по своей планировочной структуре напоминающая *намазгах*: это стена (около 6 м в длину) с михрабной нишей в центре, декорированная фигурной терракотой. Мечеть с *мазаром* и источником были огорожены общей стеной (*хазира*, отсюда и название комплекса).

В 1208-09 г. был заново возведен главный фасад Х. Ч. А., сохранившийся до нашего времени. Он состоит из портала с двумя асимметричными крыльями: коротким (2,4 м) — правым и длинным (7,5 м) — левым. Общая площадь Х. Ч. А. равнялась 285 м$^2$. Фасады стен оформлены плоскими нишами со стрельчатыми арочками. Конструктивная схема портала традиционна: два пилона образуют нишу, перекрытую стрельчатой аркой и полукуполом. По периметру портала проходит ажурный бордюр с геометрическим узором (*гирих*), с бирюзовыми розетками в центре фигур. В тимпане арки на терракотовом фоне выполнены рельефные бирюзовые свастики. Над ними панно с арабской надписью, собранное из отдельных плит резной терракоты, покрытой бирюзовой глазурью; почерк — один из видов монументального *сулса*, характерного для предмонгольских памятников. Надпись гласит: «Сказал Пророк — мир ему: Я запрещал вам паломничество (*зийара*) к могилам, однако же совершайте паломничество к ним! Возведено это сооружение в году шестьсот пятом» (=1208-09 г.).

Мусульманские богословы раннего периода ислама, следуя предписаниям Корана, осуждали паломничество к могилам «святых» и поклонение им. В последующем некоторые *муджтахиды* пытались легализовать обряд *зийара*, однако правила и процедура этого обряда (как и сама его допустимость) оставались и остаются предметом богословских споров. Надпись в Х. Ч. А. — самый ранний из зафиксированных (по крайней мере в Средней Азии) примеров использования на мемориальном памятнике *хадиса*, который затем (вплоть до XX в.) стал все чаще появляться среди надписей других мавзолеев и в надгробных текстах. Видимо, упомянутую портальную надпись тоже можно рассматривать как попытку (довольно раннюю) легализации в местных условиях собственно обряда *зийара* и как отражение одного из этапов исламизации старинных святынь и их новую персонификацию.

После монгольского завоевания Х. Ч. А. надолго опустела, хотя, судя по археологическим данным, оставалась местом нерегулярного паломничества. Только в конце XIII — начале XIV в. *зийарат* вновь оживает: дворик Х. Ч. А. застраивается помещениями (возможно, для паломников), у «могилы» Аййуба появляется *чираг-дан* из жженого кирпича. В XVII–XVIII вв. произведена еще одна большая реконструкция: на месте дворика возведено каркасное здание с плоским перекрытием, яма над колодцем засыпается (хотя его ствол был сохранен и наращен жженым кирпичом) и т.д. Еще через некоторое время вокруг памятника появилось небольшое кладбище, на котором погребения производятся и поныне.

Лит-ра: *Е.Г.Некрасова, А.Н.Галкин*. Чашма Аюб — архитектурный памятник предмонгольского времени // Архитектура и строительство Узбекистана, Таш., 1988, № 10, 10; *Yu.Ragheb*. Structure de la tombe d'après le droit musulman // Arabica. P., 1992, 39, 393–403; *Nekrasova*. Un monument.

*Е. Н., Б. Б.*

**Хазрат-и Имом** (тадж., «господин Имам») — *мазар* (место поклонения) и кладбище в Бухаре, названные по просторечному имени популярного в свое время *факиха*, «родоначальника бухарской учености» (В.В.Бартольд), основателя ханафитской школы *фикх*а в Мавараннахре Ахмада б. Хафса Абу Хафса ал-Бухари (767–832). Он жил в северном квартале древней части Бухары (*шахристан*) и пользовался непререкаемым авторитетом у ее жителей. Улица, которая вела к его жилью, называлась Хакк рах («дорога Истины»), а ближайшие городские ворота — Дар-и хакк рах («ворота улицы Истины»). Вокруг холма, где был похоронен Абу Хафс ал-Бухари, возникло кладбище, названное его именем. Оно расположено к северо-западу от исторической части города, неподалеку от бывших городских стен, а *мазар* — в северо-восточной части современного кладбища. Местом поклонения были могила *имама* Абу Хафса и расположенная рядом с ней (в сторону *киблы*) могила его сына, Абу ʻАбдаллаха Мухаммада, также авторитетного *факиха*, пользовавшегося большим влиянием среди горожан во второй половине IX в. Гробницы над их могилами, вероятно, неоднократно обновлялись. В 1920 г. В.В.Бартольд видел на гробнице *имама* Абу Хафса надпись, которую он определил как новую и которая гласила: *Устад ʻулама'* би-Мавараннахр («Учитель ученых в Мавараннахре»). На небольшом расстоянии к югу от гробницы расположены суфийская обитель (*ханаках*) и водоем (*хауз*).

*Мазар имама* Абу Хафса почитался настолько, что ворота городских стен, откуда начиналась дорога к нему, были названы Имамскими (*Дарвози Имом*). При Советской власти *мазар* оставался без присмотра, гробницы разрушились. Мавзолей Абу Хафса недавно восстановлен. В последние годы кладбище Х. И. — единственное место захоронения усопших для горожан-суннитов (у мусульман-шиʻитов — отдельное кладбище).

Лит-ра: *Мухаммад Наршахи*. История Бухары. Париж, 1892, 54–55; *он же*. Та'рих, 70–73; *он же*. Та'рих-и Бухара /Узб. пер. Таш., 1966, 53–55; *Насир ад-дин*. Тухфат, 9; *Муʻин ал-фукара*. Мулла-зада, 17–18; *Бартольд*. Соч., 1, 152–153, 392; *Муминов*. Мавараннахрская школа, 39; *Некрасова*. Хазиры, 55.

*Б. Каз.*

**Хатна-туй** (синонимы: *суннат-туй*, *суннет-той* от араб. *сунна* — «пример», «обычай», «предание», *угыл-туй* от тюрк. *угыл, угил, огул* — «сын») — торжество, связанное с обрезанием мальчика и вступлением его в мусульманскую общину. В Средней Азии мальчику делают обрезание в возрасте 3–9 лет (предпочтение отдается нечетным годам), крайний возраст — 13 лет. По народным представлениям, тот, над кем не совершено обрезание, не «очистился», поэтому не может вместе со всеми прикасаться к пище и не может жениться.

У оседлых народов Средней Азии Х.-т. обставляется как торжественный праздник, в котором участвуют сотни гостей. В первый день Х.-т., обычно в четверг, устраивается чтение Корана (*хатм*). Обряд длится три дня и завершается всеобщим пиршеством *кенгаш* (*катта ош, ош-и калон*). В прошлом известны случаи, когда правители и знать отмечали обряд обрезания до 40 дней. По окончании Х.-т. совершается акт обрезания *чук-буррон* (перс.-тадж., «обрезание крайней плоти»), который по обычаю должен производить специальный мастер — *усто* (араб. *устаз*), роль которого чаще всего исполняет местный цирюльник (перс.-тадж. *сартарош*). Ныне нередко эту операцию делает хирург.

В Средней Азии обряд Х.-т. считается непременным долгом не только по отношению к сыновьям, но и по отношению ко всей мусульманской общине. Существует убеждение, что каждый взрослый женатый мужчина должен обязательно за свою жизнь организовать хотя бы одно большое пиршество Х.-т. У некоторых этнических групп этот обряд проводится независимо от того, когда совершается обрезание, и называется *махалла-туй* (праздник общины). Если у кого-то нет сыновей, а есть только дочери, он может по желанию тоже провести этот обряд.

Обряд обрезания был занесен в Среднюю Азию арабами, которые освобождали от налога тех, кто сделал обрезание, т.е. принял ислам. Обряд обрезания заменил более древние местные ритуалы юношеских инициаций, связанные со стрижкой волос. В советское время был поднят вопрос о непомерных тратах на проведение праздника Х.-т. В связи с этим глава Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана даже вынес решение (*фетва*) о необязательности обрезания. Тем не менее подавляющее большинство населения Средней Азии продолжает придерживаться этого обычая.

Лит-ра: *Г.П.Снесарев*. К вопросу о происхождении празднества суннат-той в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971, 256–273; *М.А.Хамиджанова*. Туи хатна — обрезание у таджиков верхнего Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии. Душ., 1981, 90–105; *В.Н.Басилов*. Суннат-той в ферганском кишлаке // ЭО. 1996, 3, 99–114.

*С. А.*

**Хусайнийа** — туркистанская и северо-мавараннахрская ветвь муджаддидии. Эпоним муджаддидийа — накшбандийский *шайх* из Индии, *муджаддид ал-алф ас-сани* («Обновитель второго тысячелетия») Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.). Название хусайнийа пошло от имени основателя этой ветви *халифа* Хусайна (ум. в 1833-34 г.). В своих отношениях с правителями династии Мангытов (1757–1920) он в целом проявлял конформизм и всячески поддерживал их попытки опираться только на *шари'ат* во всех сферах государственной жизни, и в особенности во взаимоотношениях с многочисленными узбекскими племенами. В источниках приводится следующая линия духовной преемственности Х.: (линия х$^в$аджаган-накшбандийа) — 'Убайдаллах Ахрар (ум. в 1490 г.) — *маулана* Захид Вахшувари (ум. в начале XVI в.) — *маулана* Дарвиш (ум. в начале второй половины XVI в.) — *маулана* Х$^в$аджаги Имканаги (ум. в 1601 г.) — *х$^в$аджа* Баки би-л-лах — Ахмад Сирхинди (*Имам* Раббани) — *саййид* Мухаммад — *шайх* 'Абд ал-Ахад — *маулана* Мийан 'Абид-*шайх* — Мухаммад Муса-*хан* Дахбиди (ум. в 1775 г.) — *халифа* Сиддик (ум. в 1795 г.) — *халифа* Хусайн — *халифа* 'Абд ас-Саттар б. *халифа* Хусайн (ум. в начале второй половины XIX в.) — *халифа* Мухаммад-Салих — *халифа* Мухаммад-Амин — *халифа* 'Абд ал-Вахид (ум. в 1940 или 1941 г.).

Х. — одна из немногих ветвей накшбандии, которой удалось продолжить свою деятельность при Советской власти. Один из ее *шайхов*, *халифа* 'Абд ал-Вахид Туркистани по прозвищу *Халифа-йи Ишан* Баба, происходил из деревни Куш-ата, или Кушчи-ата, расположенной в 15–17 км северо-восточнее города Туркестан. При правителе мангытской династии 'Абд ал-Ахад-*хане* (1885–1910) он получил *иршад* (письменное разрешение самостоятельно набирать учеников) от бухарского *шайха халифа* Мухаммад-Амина и вернулся в свой родной *кишлак*. О нем мало что известно, а рассказываемые истории в основном заключаются в том, что не раз являвшиеся к нему (с намерением арестовать) «большевики» (*бальшавойлар*) не могли его увидеть, так как он обладал способностью исчезать или быть просто невидимым.

*Ишан* Баба назначил своим преемником *халифа кари'* 'Абдаллаха, который с детства жил при своем учителе около 33 лет. *Кари'* 'Абдаллах тоже пользовался «вниманием» НКВД: не раз его арестовывали, но всякий раз ему удавалось выходить на свободу после 2–3-месячного заключения и подписки с обещанием не набирать учеников. Умер он в 1976 г. и был похоронен подле своего учителя в селении Куш-ата. Несмотря на запреты, *кари'* 'Абдаллах смог обучить несколько учеников, которые в настоящее время имеют множество *муридов* в городах и *вилайатах* Узбекистана (Фергана, Джизак, Ташкент и др.), Таджикистана, Казахстана и даже в России.

Приверженцы Х. придерживаются «тихого» *зикра* (*хафи*), хотя некоторые ученики *кари'* ʻАбдаллаха участвовали в «громком» *зикре* (*джахр*), проводимом на праздник *маулуд* (*маулид*) в селении Куш-ата. «Тихий» *зикр* (*хафи*) основан на мысленной концентрации (*таваджжух*) на семи точках (*нукта*) тела, каждая из которых имеет свое название и связана с определенными этапами (*макам*) духовного состояния. Первая «горизонтальная» группа точек условно называется *мусаффи* («очищающая»). Следует плотно сжать губы, вдохнуть и, не выдыхая, склонить голову к первой из точек — *калб* (под левым соском) и мысленно нечетное число раз проговаривать слово «Аллах»; с ростом ритуального опыта это число увеличивается. Затем концентрация перемещается вправо (под сосок) к точке *рух*, далее снова влево и снова вправо к точке *хафи*. Концентрация на следующих трех вертикальных, или «возвышающих», точках связана с более сложным этапом *зикра*: *мали* (над пупком), *ахфа* (в середине грудной клетки) и *султан* (на лбу у переносицы).

Обряд инициации у Х. довольно прост и сводится к одному уроку с демонстрацией *зикра*, указанием точек, краткими разъяснениями особенностей и цели *тарика*, после чего неофит «подает руки» (ладонями вверх) *муршиду* и берет на себя обязательство полностью подчиняться его воле. Ставшие таким образом членами *та'ифа* (араб. «община», «сообщество братьев») могут не прерывать активной мирской жизни (заниматься профессиональной деятельностью, заводить семью), но должны не забывать о постоянном *зикре*, сосредоточиваться на «состоянии сердца». Подобное традиционное сочетание активной мирской жизни с индивидуальными духовно-мистическими упражнениями — одна из главных причин популярности накшбандии в прошлом и настоящем, способствовавшая выживанию *тариката* как в позднесредневековые периоды стагнации, так и во времена целенаправленной секуляризации советского периода. Члены *та'ифа*, желающие продолжить свой мистический Путь, остаются «на услужении» у *муршида* на более длительный срок.

Члены *та'ифа* с особым почтением относятся к своим *муршидам*, делая им щедрые подношения (*назр*, *ихсан*), что обеспечивает им в общем-то безбедное существование; часть пожертвований идет на содержание беднейших и многодетных членов *та'ифа*.

*Шайхи* Х. довольно быстро набирают популярность, несмотря на открытую неприязнь и прямое противодействие со стороны некоторых радикально настроенных групп, в особенности тех, кого именуют ваххабитами. Официальные органы до конца не определили своего отношения к деятельности суфийских групп, хотя суфийское теоретическое наследие (не всегда правильно понятое и истолкованное) рассматривается как часть национального исторического наследия. Руководители Х. пока не проявляют стремления к политической (тем более оппозиционной) деятельности, считая, что это несовместимо с их доктриной, однако опасения государства по отношению к религиозному фундаментализму (особенно после террористических актов в Ташкенте 16 февраля 1999 г., в которых обвинили радикалов-«ваххабитов») способствуют возникновению настороженности к суфийским группам.

Лит-ра: *Babadžanov*. On the History, 400–402; *он же*. Le renouveau, 294–302.

*Б. Б.*

**Хуштадинский зийарат** (авар. *Хушдадаса шайхазабазул зиярат*) — известная в Северо-Западном Дагестане «святая» могила трех накшбандийских *шайхов* XIX–XX вв. Находится на кладбище Хъармала багвалинского селения Хуштада, расположенного в высокогорье на правобережье реки Андийское Койсу, в 12 км от центра Цумадинского района селения Агвали.

Х. З. представляет собой типичный для Нагорного Дагестана XIX–XX вв. мавзолей (*худжра*) прямоугольной формы без купола. В его западной стене — небольшой выступ. Размеры здания 5,7×6,2 м, высота 2 м. Оно сложено из грубо отесанных камней серого и бурого цвета. На крыше над западной стеной выложены три небольшие пирамидки из речного камня. Под ними во внешнюю стену склепа вделаны две арабские надписи, каждая размером 28×44 см. Как и в других дагестанских *зийаратах*, рядом с *худжрой* укреплены высокие деревянные шесты с белыми и зелеными лентами. «Святое» место и окружающие его надгробия XIX–XX вв. огорожены невысокой стеной из грубо отесанных камней неправильной формы.

Эпитафии Х. З. — любопытные свидетельства бытования культа «святых» мучеников у мусульман советского Дагестана. Более ранняя из них высечена 4 *раби' ас-сани* 1354/6 июля 1934 г. в память «знаменитого *шайха*, совершенного наставника и учителя (*ал-муршид ал-камил ва-л-устаз*) братства накшбандийа, страдальца Хусайна, сына известного *шайха хаджжи Пир*-Мухаммада ал-Хушдади... умершего мучеником (*шахидан*) в заключении... в 1349 (1930-31) году». Эта рельефная надпись уже успела наполовину стереться, так как была выбита на мягком песчанике. Слева от нее под стеклом находится эпитафия, написанная черной тушью *каламом* на плотной, слегка пожелтевшей бумаге фабричного производства. Она составлена по случаю смерти 1 *зу-л-хиджжа* 1360/20 декабря 1941 г. *кади* ʻАбдаллаха, сына Хусайна и его восприемника на посту *шайха* братства накшбандийа. Эпитафия сообщает, что он «умер, скрываясь... от неверующих и лицемеров (*ал-куффар ва-л-мунафикин*), убивающих ученых и святых (*ал-ʻулама' ва-л-аулийа'*) и расхищающих их добро». Текст второй эпитафии в основном повторяет генеалогические и биографи-

ческие сведения о *Пир*-Мухаммаде и Хусайне ал-Хушдади, сообщенные в первой надписи.

Из дагестанских рукописей и устных преданий хуштадинцев известно, что мавзолей был построен незадолго до революции 1917 г. над могилой отца Хусайна — накшбандийского *шайха Пир*-Мухаммада, сына Хаджиява, сына *Пир*-Мухаммада ал-Хушдади (1830-31–1911-12). Он происходил из знатного рода (*тухум*) *саййидов* Шамхалгъай, возводящего себя к арабам-курайшитам, пришедшим в Дагестан вместе с легендарным Абу Муслимом. Саййидские роды того же названия (Шамхалов) широко распространены в Нагорном Дагестане, в частности в соседнем с Хуштада багвалинском селении Тлондода и в чамалинских селениях на правом берегу реки Андийское Койсу. В частных рукописных собраниях М.Салманова в Хуштада и потомка *Пир*-Мухаммада С.-Г.Пирмагомедова в Агвали сохранились варианты генеалогии Шамхал-гъай, записанные в конце XIX — начале XX в. К тому времени род насчитывал 12–14 поколений '*улама*', начиная с Ихакку, одного из первых проповедников ислама в селении Хуштада (жил приблизительно в начале XVI в.). Из этого *тухума* в XVII–XIX вв. вышло более десяти *имамов* (*дибиров*) Хуштада и других дагестанских селений.

*Пир*-Мухаммад б. Хаджияв был назначен *шайхом* своим *муршидом* Са'идом из аварского селения Обода. Впоследствии у него самого было много учеников. В их числе — известный в предреволюционном Дагестане *шайх* и ученый-энциклопедист Хусенияв из селения Гигатли, мавзолей (*зийарат*) которого находится у въезда в селение Агвали. *Пир*-Мухаммад имел репутацию крупного ученого и *суфия*-мистика, много занимался общественной деятельностью (строительные надписи говорят о его участии в реставрации в конце XIX в. соборных мечетей селений Хуштада и Ботлих).

Не менее *Пир*-Мухаммада среди дагестанских '*улама*' прославился Хусайн, родившийся в 1861-62 г. Сан *шайха* перешел к нему от отца. Он считался авторитетом по вопросам суфизма и *фикха* шафи'итского толка. Его соперником был Шафи'-*хаджжи* (Шапи-гаджи), сын Мухаммада ал-Хушдади, *шайх* братства кадирийа, написавший книгу о *тарикате*, пользовавшуюся популярностью у дореволюционных дагестанских *суфиев*. Изгнав при помощи своих *муридов* Шафи'-*хаджжи* из Хуштада, Хусайн стал *кади* селения, а в 20-е гг. председателем учрежденного здесь шари'атского суда. В 1921–1925 гг. он тайно поддерживал связи с пятым *имамом* Дагестана *шайхом* Наджм ад-дином из селения Гоцоб (=Наджмуддин Гоцинский), который после провала восстания против Советской власти скрывался в горах соседней Чечни. В 1930 г. Хусайн был арестован и вскоре расстрелян в тюрьме НКВД в Махачкале. Тогда же была сожжена бóльшая часть огромной библиотеки *шайха*. *Мюриды* Хусайна выкрали его тело, тайно перевезли его в горы и похоронили в Хуштада.

Сын Хусайна, 'Абдаллах, был арестован вместе с отцом и выслан из Дагестана на 5 лет. Ему удалось бежать из ссылки и перебраться в родное село. Поклонники Хусайна укрывали его в горах до самой смерти, относясь к нему как к духовному главе и *кади* общины. Его потомки до недавнего времени были *имамами* общины селения Хуштада. Сейчас они возглавляют мусульманские общины Агвали и некоторых переселенческих селений на равнине.

Хуштадинцы и жители окрестных горных селений более других «святых» почитают сына *Пир*-Мухаммада — Хусайна. Уже к 50-м гг. его фигура обросла множеством легенд. Ему приписали способность творить чудеса (*карамат*) — мгновенно переноситься в отдаленные места, проходить сквозь стены, угадывать будущее, превращать в червей табак, карты и другие запрещенные *шари'атом* вещи и т.д. Сверхъестественные возможности Хусайна были перенесены на Х. З. У местных жителей распространено представление о том, что его «святость» защищает и живых и мертвых, поэтому до 70-х гг. хуштадинцы побогаче старались купить у мусульманской общины селения право быть похороненным на кладбище Хъармала. За исцелением к *худжре* приходили больные и бесплодные женщины. К Хъармала приводили заболевший скот, чтобы обвести его, по общераспространенному поверью, несколько раз вокруг Х. З. До сих пор сельский *дибир* устраивает возле «святого» места моления о ниспослании дождя. На крупнейшие мусульманские праздники (*маулид ан-наби*, *ураза-байрам*, *курбан-байрам*) взрослые мужчины-хуштадинцы собираются возле *зийарата*, раздают мясо и другие жертвенные продукты (*садака*). *Худжра* имеет ухоженный вид, ее часто белят и подновляют.

Лит-ра: *Гайдарбеков*. Хронология. XIV; *Т.Айтберов*. Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 144–161; *В.О.Бобровников*. Колхоз как хранитель исламского уклада // Ваш выбор. М., 1996, № 3, 18–23; *М.Абакаров*. Праведная жизнь и справедливые поступки (на авар. яз.) // Хlакъикъат. 31.08.1996.

*В. Б.*

**Центральное духовное управление мусульман** (ЦДУМ) России, европейских стран СНГ — религиозное управление мусульман, преемник Уфимского (с 1796 г. — Оренбургского, в 1846–1917 гг. — ОМДС) Духовного Магометанского закона Собрания, учрежденного указом Екатерины II и открытого в 1789 г. в г. Уфе. Последнее было создано по просьбе уфимского наместника О.А.Игельстрома как государственное учреждение для «испытания» лиц духовного звания и отбора среди них «благонадежных». С изменением поли-

тики правительства после Крестьянской войны 1773–1775 гг. в сторону веротерпимости власти поставили цель использовать официальные исламские институты в государственных интересах («умиротворение» башкир, продвижение российской государственности в Среднюю Азию и Казахстан). Полномочия этого учреждения распространялись на территорию Уфимского наместничества и Оренбургской губернии (позже на всей территории России, кроме Таврического наместничества). Духовное собрание было приравнено по основной деятельности к средним судебным учреждениям, подчинялось местной администрации и Главному управлению духовных дел иностранных исповеданий (с 1810 г.). Председатель-*муфтий* назначался императором по представлению министра внутренних дел и местной администрации, а члены (заседатели) Духовного собрания до 1889 г. избирались мусульманским духовенством Казанской губернии, затем по представлению *муфтия* назначались министром внутренних дел. *Муфтии*, заседатели, служащие получали жалованье как государственные чиновники.

В ведении Духовного собрания находилось: испытание претендентов на приходские должности в знании законов ислама, надзор за действиями мусульманского духовенства, строительство и ремонт мечетей, заключение браков, имущественные споры, *вакфы*, случаи неповиновения детей родителям, правильность исполнения исламских обрядов и ведения метрических книг (с 1828 г.) мечетским духовенством. К 1889 г. в ведении Духовного собрания находилось 4254 мусульманские общины, 3,4 млн. мусульман обоего пола, 65 *ахунов*, 2734 *хатиба*, 2621 *мударрис* и *имам*, 2783 *муэдзина*.

В 1917 г. Духовное собрание было переименовано в ЦДУМ Внутренней России, Сибири и Казахстана, во главе с Г.Баруди оно представляло духовное ведомство во вновь созданном Национальном управлении мусульман Милли идара. С учреждением Комиссариата по делам мусульман Внутренней России и Сибири при СНК Национальное управление было ликвидировано, а ЦДУМ стало существовать самостоятельно, сохранив в своем ведении в основном богословские вопросы.

Структура управления была трехступенчатой: высшая (*муфтиат/муфтийат*) состояла из *муфтия*, трех судей-заседателей (*кади*), ответственного секретаря, переводчика, столоначальника и писаря; средняя (*мухтасибат*) — из трех человек во главе с *мухтасибом*; нижняя (*мутаваллиат/мутаваллийат*) — из *муллы*, *муэдзина* и секретаря-казначея при каждой мечети. К 1927 г. оно объединяло 14 825 мусульманских общин. В 30-е гг. духовенство ЦДУМ подверглось преследованию, было арестовано более 20 человек, среди них члены Духовного управления К.Тарджиманов, З.Камалетдинов, М.Буби и др.

Создание самостоятельных ДУМ Башкирии, Средней Азии и Казахстана в Ташкенте, Закавказья — в Баку в 40-е гг. привело к сужению сферы влияния ЦДУМ. В 1948 г. на съезде мусульманского духовенства в Уфе религиозное учреждение было переименовано в ДУМ Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), был принят новый устав. К 1988 г. в ведении ДУМЕС насчитывалось 142 официально зарегистрированные мусульманские общины. За годы демократизации общества их количество увеличилось почти в 10 раз. В начале 90-х гг. на волне суверенизации начался процесс распада ДУМЕС на независимые региональные духовные управления, в 1999 г. в его ведении находятся 24 региональных духовных управления, 13 *мухтасибатов*, около 1700 мусульманских общин, Исламский институт им. Р.Фахретдинова, 4 *мадраса*.

В связи с образованием (февраль 1994 г.) Высшего координационного центра ДУМ России (ВКЦ ДУМР) с центром в Москве ДУМЕС переименован в управление с современным названием. Устав его зарегистрирован в Министерстве юстиции России 8 апреля 1994 г.

*Муфтии*: Г.Баруди (1917–1921), Р.Фахретдинов (1923–1936), Г.Расулев (1936–1950), Ш.Хиялетдинов (1951–1974), Г.Исаев (1975–1980), Т.Таджуддин (с 1980 г.).

До второй половины XIX в. ДУМ не имело своего здания. В 1865–1930 гг. оно размещалось в специально построенном двухэтажном каменном здании, в котором затем находились частные квартиры и учреждения. В 1990 г. это здание было возвращено ДУМЕС, а в 1992 г. и типография, в которой издавались журналы Маглюмат махкамаи шаргияи (Ма'лумат махкама-йи шар'ийа), Ислам маджаллясы (Ислам Маджалласы).

Лит-ра: [*М.Уметбаев*]. В память столетия Оренбургского духовного собрания. Уфа, 1892.

*М. В., Р. У.-К., Д. Аз.*

**Чашма-йи Аййуб** — мусульманская святыня (*мазар*), расположенная на северо-западной окраине Бухары. Возведенный здесь в XV–XVI вв. комплекс сооружений включает в себя *зийарат-хана* (помещение для совершения ритуала *зийара*), *чилла-хана* (помещение для сорокадневных уединений), *гур-хана* с мнимой могилой Аййуба, священный колодец (*чашма, булак*) с пресной водой, видимо, родникового происхождения. По местным преданиям, эта вода излечивает от кожных заболеваний. Имеются другие подсобные помещения. Вокруг комплекса до недавнего прошлого было большое кладбище. Согласно результатам археолого-архитектурных исследований и майоликовой посвятительной надписи, основная часть комплекса была возведена в 1383-84 г. усилиями *амира* Хаджжаджа; отремонтирован и достроен при Шибаниде Абдаллах-*хане* II (1583–1598). Комплекс вытянут по оси восток–запад (24,8×14,5×13,7 м). Ма-

териал — жженый кирпич. Вход с востока имел большой портал (ныне разрушен). Помещение над колодцем увенчано шатровым коническим куполом.

На мнимой могиле Аййуба вмонтирована деревянная доска (68×157 см) с текстом, содержащим фрагмент из Корана (2: 256–257) и легендарный рассказ о прибытии Аййуба в Бухару и о том, что он был похоронен «здесь, в этом самом месте». В тексте имеется ссылка на не дошедшее до нас сочинение *ал-хафиза* ал-Гунджара ал-Бухари (ум. в 1021 г.) Та'рих Бухара («История Бухары»).

При указании места погребения Аййуба сведения различных мусульманских авторов не сходятся. Одни из них (Ибн ал-Калби, ан-Навави) называют селение Хауран, другие (ал-Мас'уди, Йакут) — селение Нава; оба населенных пункта под Дамаском, а «могилы», как следовало ожидать, связаны с водными источниками. В некоторых *тафсирах*, арабо- и персоязычных сказаниях о пророках (например, у ат-Табари, ан-Нисабури) встречаются смутные упоминания о том, что некий пророк (по другим сведениям — из *бану* исра'ил) посетил Бухару и благословил ее жителей. Уже в конце IX в. мавараннахрские *мухаддисы* (в частности, по сведениям упомянутого ал-Гунджара) прямо указывали, что этим пророком был Аййуб и что его могила находится в Бухаре. Возможно, эта версия опиралась на местную устную традицию и была частью процесса обоснования и легализации статуса Бухары как «обетованного и благословенного города», «купола ислама». Появление «третьей могилы» Аййуба, в Бухаре, связано также с исламизацией доисламских культовых мест, что в данном случае упрощалось легальным («кораническим») статусом Аййуба. Однако версия о его бухарской могиле не была принята частью мавараннахрских традиционалистов из религиозной элиты, в первую очередь теми, кто имел возможность продолжить свое образование в западных центрах Халифата. «Классическое» (традиционалистское) образование, естественно, отдаляло их от местных форм бытования ислама и заставляло критически смотреть на все формы его проявления (в ритуалах, письменной или устной передаче древних исламизированных преданий и т.п.). Так, один из бухарских авторов Мулла-заде, ученик известного традиционалиста, теоретика накшбандии Мухаммада Парса (ум. в 1420 г.), процитировал местных авторов, «поместивших» могилу Аййуба в Бухаре, но отверг их версии и, сославшись на шафи'итского *факиха* Мухйи ад-дина ан-Навави (ум. в 1278 г.), указал другое место захоронения этого пророка — селение Хауран. Между тем текст на деревянной надгробной доске могилы Ч. А., установленный здесь примерно во второй половине XVI в., очевидно правительственным постановлением, можно воспринимать как своеобразный официальный документ, отразивший уже сформировавшееся «общественное мнение».

Ар-Рабгузи — другой автор наиболее раннего тюркоязычного среднеазиатского сказания о пророках, Кисас ар-Рабгузи (написано в 1310-11 г.), в своих рассказах о ветхозаветных пророках (в том числе и об Аййубе) пользовался *тафсирами* и арабо- и персоязычными сочинениями о пророках, обогатив их тюркскими былинами и легендами. Так, «герои», окружающие Аййуба, носят древнетюркские имена, а версии о «чудном исцелении» Аййуба не сходятся с теми, которые приведены в классической мусульманской литературе. Источников заимствований ар-Рабгузи не указал, хотя всякий раз оговаривал, что подобные сказания некоторые '*улама*' не признают достоверными. Между прочим, фабулу сюжета ар-Рабгузи об Аййубе использовал великий русский поэт А.С.Пушкин в «Сказке о царе Салтане».

До наших дней *мазар* Ч. А. остается одним из самых почитаемых в Бухаре. Приходя на *зийарат* со всей Средней Азии, люди обязательно набирают воды, которая по-прежнему считается лечебной, и непременно совершают ритуальный обход (*таваф*) «могилы» пророка Аййуба; на надгробное сооружение (*сагана*) паломники бросают зерна риса, пшеницы, веточки *райхана* (базилика). Снаружи здания, у выступа *михраб*ной ниши, люди возжигают свечи и молятся. Словом, обряд поклонения сохраняет следы далекого языческого прошлого.

Лит-ра: *Наршахи*. Та'рих, л.37а—38а; *Рабгузи*. Китаб-и [кисас-и] ар-Рабгузи // Рук. ИВ АН РУз № 2930, л. 256–267; *Му'ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада, 60–61; *Йакут*. Му'джам ал-булдан. Бейрут, 1955, 1, 353–354; *Наджм ад-дин 'Умар б. Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи*. Китаб ал-канд /Изд. Мухаммад ал-Фараби, СА, Мактабат ал-Каусар, 1991, 58; *Мухаммад Хусайни ал-Бухари*. Кисас-и Хусайни // Рук. ИВ АН РУз № 4191, л. 408–426; *В.А.Шишкин*. Архитектурные памятники Бухары. Таш., 1937, 48–50; *Пугаченкова, Ремпель*. Выдающиеся памятники, 75–78; *М.Б.Пиотровский*. Коранические сказания. М., 1991, 128–130; *B.Babajanov, A.Muminov, E.Nekrasova*. Le mausolée de Chashma-yi Ayyub à Boukhara et son prophete // CdAC, № 5–6, 63–94; *A.Jeffery*. Ayyub // EI, NE, 1, 819.

*Б. Б., А. М., Е. Н.*

**Чилла** (*чихила*, перс.-тадж; араб. *арба'уна* — «сорок») — в ритуале некоторых центральноазиатских братств сорокадневное уединение (араб. *халва*, перс. *халват*) с постом и исполнением принятых в каждом братстве (*тарика*) видов *зикра* и молитв (*вирд*). Некоторые исследователи рассматривали термины Ч. и *халват* как синонимы. Однако срок уединения/*халват* был разным — 3, 7, 10, 12, 14, 21 и 40 дней, и только в последнем случае, насколько известно, он именовался Ч. Обычно Ч. проводилась в особых помещениях (*чилла-хана*, *халват-хана*) при *ханака* или усыпальнице «святого» (*аулийа'*). На некоторых *мазарах* йасавитских *шайхов* *чилла-хана* устраивалась в виде круглых колодцев (*шакк*) диа-

метром до 1,5 м и глубиной 2–3 м. Сбоку в грунте размещалась сводчатая камера (*лахад*), высота и ширина которой равнялась примерно 1,5–1,6 м, а длина — около 2 м. Таким образом, и названия составляющих, и собственно конструкция были аналогичны традиционным могилам, что вполне соответствовало основной цели йасавитского ритуала Ч. — «умертвить на время уединения плоть и дать душе воспарить к Богу». Выход из подобной *чилла-хана* был невозможен без посторонней помощи; сама конструкция лишала отсиживающего Ч. (*чиллашин*, сокр. от *чилланишин*) возможности поддаться «искушению» прервать уединение без веления *шайха*.

Большинство ранних *шайхов* братства х<sup>в</sup>аджаган-накшбандийа (ʻАбд ал-Халик ал-Гидждувани, Рамитани, *х<sup>в</sup>аджа* Парса, *х<sup>в</sup>аджа* Ахрар и др.) крайне неодобрительно относились к ритуальному уединению. Однако уже в XVI в. у центральноазиатских братств (в том числе и у накшбандийа) Ч. составляла часть ритуала «очищения» перед инициацией. *Чиллашин* мог общаться только с *муршидом*, который давал указания, контролировал состояние неофита, по своему усмотрению мог прервать или продлить срок уединения. Ч. обычно заканчивалась следующей церемонией: *чиллашин* с поклоном «подавал руки» (протягивал ладонями вверх) своему *муршиду*, чем выражал полное подчинение воле последнего.

К Ч. часто прибегали и зрелые последователи братств, например на праздник *маулуд* (*маулид*) или по случаю поста. Известны случаи «коллективных» Ч., в которых участвовали *шайх* и его ближайшие *халифа*. К сорокадневному уединению на могилах «святых» прибегают как к последнему средству при трудноизлечимых (или неизлечимых) болезнях.

В Средней Азии и других регионах Ч. обозначает конец сорокадневного траура по умершему и отмечается особым ритуалом, во время которого подается угощение и читается Коран «для окончательного упокоения души умершего». Женщина, родившая ребенка, также находится в состоянии Ч., когда ей запрещается выполнять тяжелую работу, вступать в половой контакт и т.д.

Термин Ч. употребляется и для обозначения сорокадневных (или кратных сорока — *ним-чилла, даха*) природно-климатических циклов максимальной жары или холода: летняя Ч. (последняя декада июня — начало августа), зимняя Ч. (последняя декада декабря — начало февраля).

Лит-ра. *Маулана ʻАбд ар-Рахман б. Ахмад Джами.* Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс // Ба тасхих-и ва мукаддима ва пайваст-и Махди Таухидипур. Техран, 1976, 413; *Дуст Мухаммад б. Фахр ад-дин ал-Киши.* Силсилат ас-садикин ва анис ал-ʻашикин // Рук. ИВ АН РУз, № 622, л. 686–696; *Абу-л-Бака' б. Баха' ад-дин б. Ахмад Касани.* Джамиʻ ал-макамат // Рук. ИВ АН РУз, № 72, л. 24.

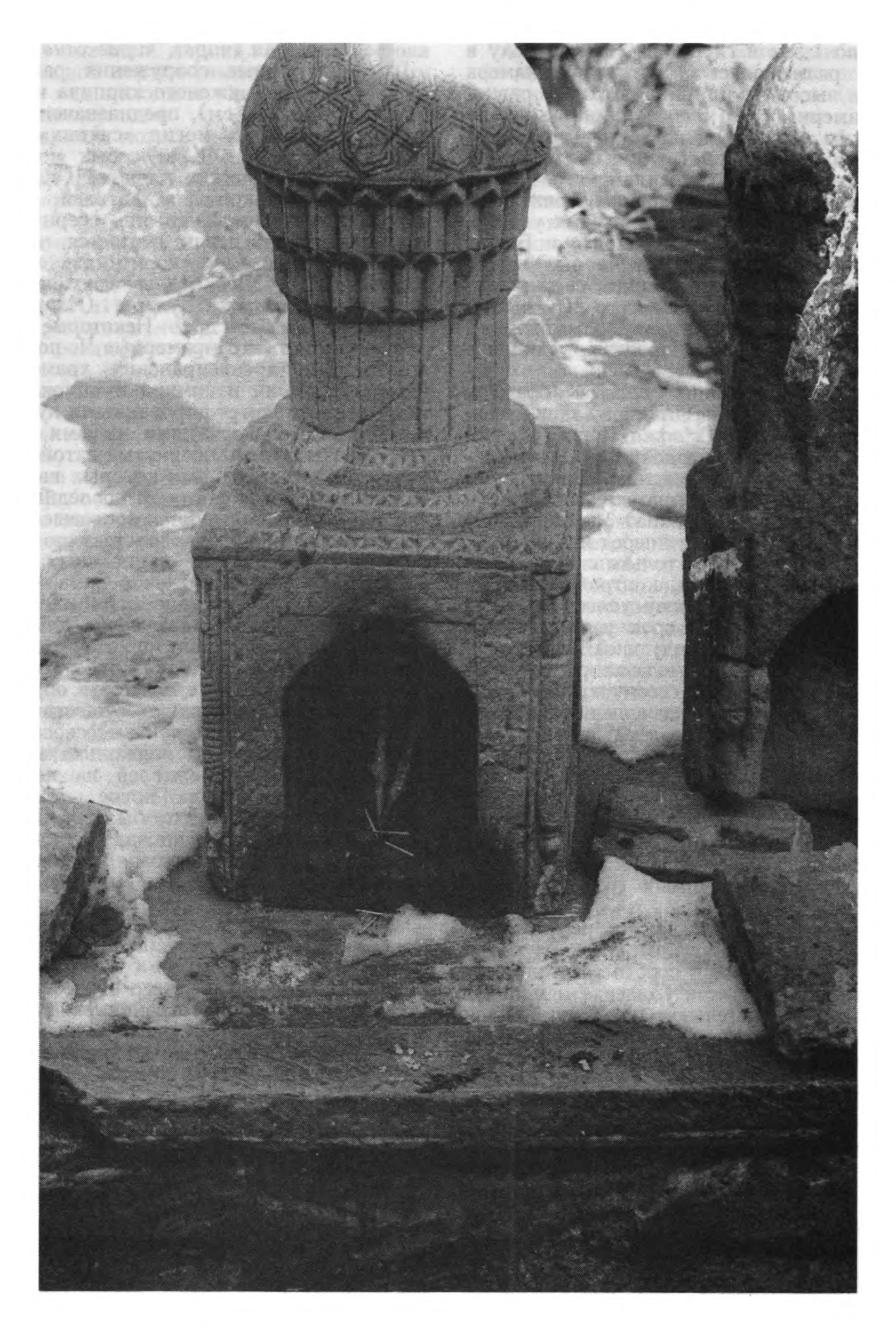
*Б. Б.*

**Чираг-дан** (*чираг, чираг-хана*) — миниатюрные сооружения различных форм из жженого кирпича или мрамора (от 50 до 90 см), предназначенные для возжигания огня у могил «святых». Огонь возжигался внутри Ч. в особых металлических или керамических плошках (*чирагча*) с вытянутым носиком для фитилей. *Чирагча* наполняют маслом, а фитиль, обернутый ватой, выводится в носик; считается, что исходящий от огня запах «кормит дух святого». Мраморные Ч. XVI–XIX вв. сохранились на некоторых *мазарах* Бухары (Чхар Бакр, Х<sup>в</sup>аджа-йи Каʻба и др.). Некоторые специалисты считают, что мраморные Ч. повторяют конструкции древнеиранских храмов огня (*аташгах*). Они напоминают однокамерные мавзолеи с гипертрофированными куполами, порталами, со сводчатыми нишами, в которых и возжигались обернутые ватой лучины (*пилик*) либо свечи, для которых выдалбливались особые отверстия. В последнее столетие все чаще используются восковые свечи.

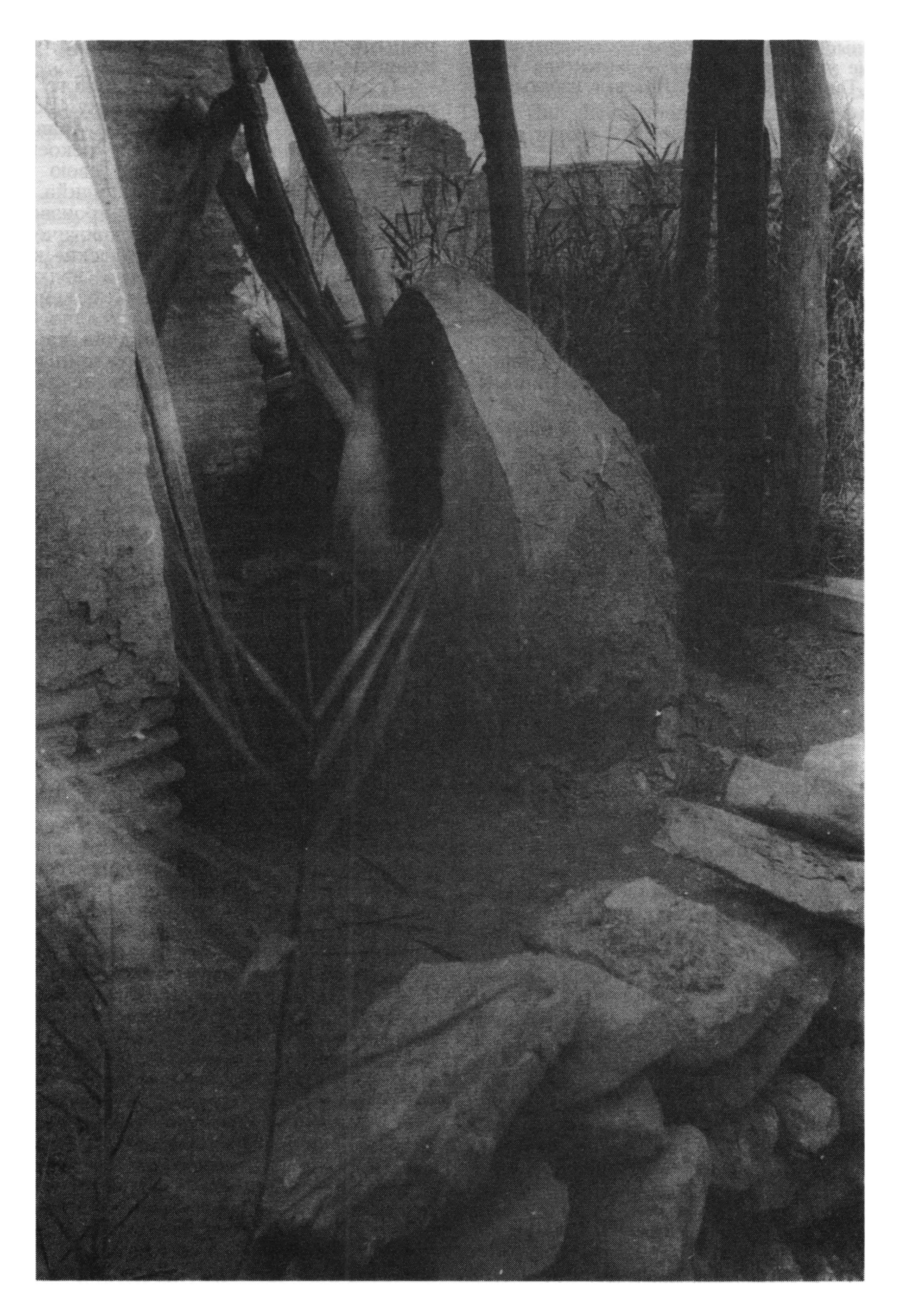
В специальных руководствах по посещению (*зийарат*) могил, написанных местными ханафитами (Бухара, Самарканд) в XIV–XX вв., возжигание огня на могилах (равно как и другие «языческие действа» — громкий плач, причитания, растирание «святой пыли» с могил по лицу и т.п.) строго осуждалось. Тем не менее эти обряды существовали и продолжают существовать до сих пор и даже получают своеобразное «ритуальное развитие»: несколько лет назад один из *шайхов*-служителей на некрополе Чхар Бакр «изобрел» новое «магическое действо», которое будто бы излечивает от бесплодия. Он рекомендовал женщинам-паломницам обхватить руками установленный на надгробии мраморный Ч. и семь раз повернуть его вокруг оси (по часовой стрелке).

Борьба нынешнего суннитского духовенства (в том числе и ханафитов-традиционалистов) с подобными «сомнительными ритуалами» (прежде всего с возжиганием огня на могилах) не ограничивается «разъяснительной работой» среди паломников. Духовенство добилось разрушения старейших и недавно возведенных Ч. на знаменитых *мазарах* (Хазрат-и Имом, ʻАбд ал-Халик ал-Гидждувани, Амир Кулал, *имам* ал-Бухари и др.). Однако древняя традиция вновь оказалась сильнее: паломницы, выслушав наставления *имама* с малопонятными (но сакральными) цитатами из Корана и *хадисы*, его призывы воздерживаться от «грешных дел на могилах мусульман» и щедро оплатив его проповедь традиционными подношениями (*назр, ихсан*), тем не менее украдкой оставляют зажженные свечи у могил своих «святых». Впрочем, некоторые *имамы* мечетей крупнейших *мазаров* (Чхар Бакр в Бухаре, Занги-*ата* в Ташкенте) смотрят сквозь пальцы на этот ритуал, считая, что он «не вредит устоям ислама». На таких *мазарах* старые Ч. еще сохранились.

Лит-ра: *Муʻин ал-фукара.* Китаб-и Мулла-зада. Мукаддима, 2–14; *Л.И.Ремпель.* Ар-



*Чираг-дан* (Чхар Бакр, Бухара). Фото Е.Г.Некрасовой



*Чираг-дан* (Чхар Бакр, *мазар х<sup>в</sup>аджа* Абу Бакра Са‘да Джуйбари).
Фото Е.Г.Некрасовой

хитектурные модели мемориальных сооружений и некоторые уроки наследия // Архитектура Узбекистана. Таш., 1985, 68–79; Полевые наблюдения авторов.

*Б. Б., Е. Н.*

**ал-Чукури,** Мухаммад-'Али б. 'Абд ас-Салих б. 'Абдул ('Абд Аллах) (башкир. Гали Сокорой, татар. Чокрый, араб. ал-Гари, 1826–1889) — башкирский *суфий*, поэт и региональный историк. Ал-Ч. относил себя к башкирскому племени иректе и вел свою родословную от некоего Майки-*бия*, бывшего на службе у Чингиз-*хана*. Его прадед Шариф б. Куйук служил, вероятно, у Екатерины II, а его отец был *муллой* в селении Иске-Чокир (Бирский уезд, Уфимская губерния) и через Файд-*хана* ал-Кабули (ум. в 1802-03 г.) входил в духовно-преемственную цепь братства накшбандийа-муджаддидийа.

Ал-Ч. учился во многих *мадраса* Камского и Приуральского регионов. Некоторое время он был учеником одного из *шайх*ов муджаддидии — Мухаммад-Мурада ал-Бадахшани, о котором известно лишь то, что в противоположность большинству *шайх*ов муджаддидии из Средней Азии он практиковал «громкий *зикр*» (*зикр джахр*). Эта практика была не по душе ал-Ч., и в 1849 г. он отправился учиться в большую *мадраса шайха* Мухаммад-Хариса ал-Истарли-*баши* (Тукаев, ум. в 1870 г.), находившуюся в селении Стерлибаш (Уфимская губерния). Ее основатель, Ни'матулла ал-Истарли-*баши*, в свое время учился в Бухаре у знаменитого *шайх*а Нийазкули ат-Туркмани (ум. в 1821 г.).

После смерти отца ал-Ч. по указу *муфтия* возглавил мечеть и школу в своем родном селении. Этот пост оставался за ним до конца его жизни. По вступлении в должность он оказался в конфликте с аскетически настроенными бродячими *дарвиш*ами, которые на собраниях *суфиев* практиковали «громкий» *зикр*. В то же время они бойкотировали официальное пятничное богослужение, из чего можно заключить, что они вообще находились в оппозиции к официальной мусульманской администрации. Они же якобы и оклеветали ал-Истарли-*баши*, поскольку в этой связи ал-Ч. написал полемический трактат Фасс ал-ахйар («Драгоценный камень в оправе лучших»), в котором он не только защищал практику сидения суфиев в кругу, за что ратовал ал-Истарли-*баши*, но и подчеркивал набожность последнего и его безукоризненно честное обращение с пожертвованиями. Очевидно, Стерлибашевская *мадраса*, в которую поступали большие пожертвования, была бельмом на глазу у завистников.

Средствами на содержание школы служили доходы от унаследованной ал-Ч. от отца пасеки. Если верить записям его сына 'Арифаллы ('Ариф Аллах), ал-Ч. превратил свой находившийся на окраине селения «пчелиный сад» в место собрания литераторов, где читали стихи и совершали богослужение на природе.

Трижды (в 1872, 1879 и 1886 гг.) ал-Ч. совершил паломничество в Мекку. Во время одного такого пребывания на Аравийском полуострове он обрел в лице некоего Мухаммада Мазхара Сахиб-заде свою четвертую связь с братством муджаддидийа.

Среди многочисленных произведений, написанных ал-Ч., есть филологические и дидактические, а также поэтические комментарии, которые неоднократно издавались. Но знаменит он стал весьма объемистыми панегириками, в которых восхвалял '*улама*' и *шайхов* братства накшбандийа из Поволжья и Приуралья. Его двухтомный труд А'лам ал-хади («Знаки праведника»), первая часть которого была издана в Казани под названием Шам' ад-дийа' («Свеча») в 1883 г., содержит хвалебные стихи о многих *шайхах* и '*улама*'. Среди них — Валид б. Мухаммад ал-Амин ал-Каргали (ум. в 1802-03 г.), Хабибуллах ал-Уриви (ум. в 1817-18 г.), Джа'фар б. 'Абди ал-Булгари (ум. в 1823-24 г.), 'Абдаллах ал-Мачкарави (ум. в 1859 г.), 'Али ат-Тунтари (ум. в 1875 г.), *муфтий* Салим-*гирей* Тевкелев (ум. в 1884 г.), Ни'матуллах б. Биктимур ал-Истарли-*баши* (ум. в 1844 г.) и Шихаб ад-дин ал-Марджани (ум. в 1889 г.).

В *мурабба*'-стихотворении Мадх-и Казан («Хвалебная песнь Казани», Казань, 1889) ал-Ч. восхваляет мусульманскую общину Казани в целом, '*улама*' — за их вклад в образование, предпринимателей — за материальную поддержку мусульманской культуры и образования. В исторических пассажах этого произведения Казань того времени предстает как процветающая духовная наследница древнего Булгара, уничтоженного якобы Тимуром/Тамерланом. Автор называет современный ему Волго-Уральский регион не иначе как «Булгар».

Как историограф ал-Ч. прославился сочинением Такриб-и Гари («Сближение Чукури») — комментарием к широко известному труду Таварих-и булгарийа (приписанному Хусам ад-дину ал-Булгари, XVI в., а в действительности написанному в XVIII или в начале XIX в.). Хотя ал-Ч. в своем комментарии и исправляет явные исторические неточности Таварих-и булгарийа (например, исламизацию волжских булгар сподвижниками Пророка в девятом году *хиджры* или борьбу Тимура с Чингиз-*ханом* и Надир-*шахом* ), а также подвергает сомнению историческое значение этой работы в целом, все же он полностью придерживается «булгарской» исторической перспективы. В этом отношении позиция ал-Ч. существенно отличалась от позиции его современника Шихаб ад-дина ал-Марджани, который характеризовал Таварих-и булгарийа исключительно как «лживые сказки», и вместо булгароориентированной историографии сосредоточился на истории «татарского народа», тем самым отвергнув идею культурного единства Волго-Уральского региона. Примечателен также отчет о паломничестве в Мекку

(1873 г.). Эта работа отражает удивление автора при встрече с результатами технического прогресса в России (железная дорога, пароход, освещение улиц, телеграф) и уважение к эффективной работе русской администрации.

Ал-Ч. — ярчайший представитель высокообразованной новой мусульманской элиты Волго-Уральского региона, открытой остальному миру. Он символизировал также связь между *'улама'* и буржуазией. В своем ярко выраженном стремлении к гармонии ал-Ч. примирился с тем, что новый расцвет Булгара состоялся в рамках христианского государства; в его защите и покровительстве он видел шанс для дальнейшего развития мусульманской общины.

Традиционное направление сочинений ал.-Ч. не представляло интереса для исламских реформаторов и националистически ориентированных историографов Уфы и Казани. Вследствие этого его труды оказались мало изученными.

Сочинения: *Мухаммад-'Али б. 'Абд ас-Салих ал-Гари.* Фасс ал-ахйар / Рук. КГУ 2673-г; *Мухаммад-'Али ал-Чукури.* Хаджжнама / Рук. КГУ, 627-т; *'Ариф-Аллах ал-Чукури.* 'Айн ар-рида китабы / Рук. КГУ, 680-г; *Мухаммад 'Ариф-Аллах ал-Басрави.* Аурад-и 'арифан йаки Тазкира-йи накшбандийа. Казан, 1896.

Лит-ра: *Фатхиев.* Описание, 58–72; *Р.Ахметов.* Гали Чокрый // История Татарской литературы. 2. Казань, 1985, 416–431 (на татар. яз.); *А.Вильданов, М.Назерголов.* Гали Сокорой // История башкирской литературы. 2. Уфа, 1990, 185–200 (на башк. яз.); *A.J.Frank.* Islamic Historiography and Bulghar Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998, 139–148; *Kemper.* Sufis, 368–392.

*М. К.*

**Чхар Бакр** (*Чор Бакр*; перс.-тадж., «Четыре Бакра») — мусульманский некрополь (X — начало XX в.), расположенный в 5 км к северо-западу от Бухары в селении Сумитан, основанном, по преданию, *бухар-худатом* тюрком Шир-и Кишваром. В X в. селение принадлежало знаменитому *факиху* и *мухаддису* Бухары Абу Бакру Са'ду (ум. в 971-72 г.) и его сыну Абу Бакру Ахмаду, которые там и похоронены. В середине XVI в. фактический основатель семейной ветви накшбандии Джуйбаридов *х<sup>в</sup>аджа* Ислам (ум. в 1553 г.) сумел вступить во владение Сумитаном на основании подложной родословной, восходящей к Абу Бакру Ахмаду. Судя по надгробным надписям, эпиграфике Ч. Б. и сведениям источников, *х<sup>в</sup>аджа* Ислам стал первым представителем Джуйбаридов, похороненным здесь. Перед смертью он добился государственного финансирования и благоустроил пришедшую в упадок территорию вокруг Ч. Б.: по приказу *«мурида» х<sup>в</sup>аджа* Ислама — 'Абдаллах-*хана* II (фактически правил в 1556–1598 гг.) к северу от некрополя были возведены *чарбаг* (садово-парковый комплекс), *хазира* Абу Бакра Са'да и его сына Ахмада и *ханака.* Тогда же из города от северо-восточных ворот Тал-и Пач была проложена специальная мощеная дорога, обсаженная с двух сторон тутовыми деревьями. В дальнейшем, на протяжении 300 лет Джуйбариды, опираясь на свою финансовую мощь, возвели здесь мечеть, *мадраса, мактаб,* баню, около 10 *хазира,* помещения для приготовления пищи, *кари'-хана,* конюшни, *минарет,* все — из жженого кирпича. Образовавшийся комплекс стал настоящим городом мертвых с небольшими площадями, улицами и тупичками.

Комплекс вытянут по оси юг–север (155 м). «Улицы» образованы фасадами *хазира.* Основной культово-учебный центр (*ханака,* мечеть, *мадраса*) расположен в юго-западном углу комплекса. Погребения производились в отдельных двориках-*хазира.* Внутри выстраивались полуподземные *дахмы,* на которых выставлялись надгробия в форме параллелепипедов с надписями.

Практически все сооружения Ч. Б. были снабжены солидными вакфными доходами, предназначенными на ремонт сооружений, *мударрису мадраса,* студентам (их количество колебалось от 21 до 42), *хафизам,* «читающим Коран у могил», на приготовление ритуальной пищи (*хариса*) в праздники жертвоприношения, разговенья и рождения Пророка. Одно из условий, которое ставили жертвователи (в основном Джуйбариды), состояло в регламентации изучаемых предметов: это должны были быть «аш'аритские науки, основанные на учении Абу Ханифы и Абу Йусуфа».

Опыт исследования святынь Мавараннахра, подобных Ч. Б., показывает, что они были и остаются своеобразными «материальными воплощениями» местных форм бытования ислама, вобравших в себя множество древних культов и прежнюю ритуальную практику. Старые доисламские праздники *гул-и сурх, Науруз, саййил* отмечались на Ч. Б. и других *мазарах* особой церемонией раздачи «сладкой воды», составлением венков и т.п.

Ритуал *зийара* в том виде, в каком он совершается на Ч. Б. и поныне, основан на традиционной вере паломников (основная их часть — женщины) в харизматическую силу «святых» (*аулийа'*). У их духов просят исцеления от недугов, благополучных родов, удачи в любом начинании, прощения грехов и т.п. Традиционны и действия приходящих на *мазар:* они обязательно прикасаются к надгробию или намогильному сооружению, целуют его, размазывают по лбу и щекам «святую пыль», совершают обход (*таваф*) могил; женщины обычно плачут и громко причитают. Церемония завершается чтением *сур* (Фатиха, Йа Син) и благопожелательных молитв (*ду'а*) и возжиганием свечей у могил. Скорее всего, в таком виде ритуал *зийара* на Ч. Б. существовал и раньше, о чем свидетельствуют мраморные *чираг-даны,* напоминающие иранские *атешгахи.*

На 87 надгробиях (их всего 164) сохранились надписи. Тексты включают в себя эпитафию, фрагменты из Корана, имена-эпитеты Аллаха (*ал-асма' ал-хусна*'; их 33 или 66), надгробные персоязычные стихи-*марсийа* поэтов-классиков (например, Са'ди) и местных авторов. Иногда вместо фрагмента Корана или *марсийа* высекались мистические стихи (Хафиз, Ибн Йамин). Примерно 80% сохранившихся надписей — над могилами женщин.

Надписи имеются на *ханака* с датой начала (970/1562-63) и завершения (978/1570-71) строительства и именем жертвователя — Искандар-*хана* (отец 'Абдаллах-*хана* II). На стенах *ханака*, мечети, *мадраса* тушью наносились надписи с мистическими стихами, *хадисами*, «разрешающими» *зийарат* могил. Надписи датируются от 1016/1607-08 и до 1936 г.; их авторы, судя по *нисбам*, приезжали почти из всех крупных городов и сел Мавараннахра, Хорасана и Туркистана; отмечена *нисба* ар-Руми. На стенах *мадраса* имеются примитивные рисунки XVII–XIX вв. с изображением «шествия слонов», сцен охоты, не вполне понятных символических знаков типа «трезубец». Зафиксированы процарапанные по штукатурке рисунки со схематически изображенными «человекоподобными существами», покрытыми иногда *хиджабом* и сопровождающиеся местоимением-синонимом Аллаха *Хува* (Он). Очевидно, так представляли себе авторы рисунков образ «сокрытого за завесой таинственности» Бога.

Посвятительная надпись на *минарете* содержит дату строительства (*мухаррам* 1318/1–30 мая 1900) и имя жертвователя — Мирза х$^{в}$аджа-йи Джуйбари. На котле *мазара* Ч.Б. (диаметр 145, высота 65 см) по ободку процарапан текст с именем жертвователя — 'Алим-*хваджа* б. 'Абд ар-Раззак-*хваджа* и год изготовления — 1303/1885-86.

Лит-ра. *Наршахи*. Та'рих, 10, 82; *Му'ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада, 28, 52; *Мир Мухаммад-Хусайн б. Мир Хасан ас-Сарахси ал-Хусайни*. Са'дийа // Рук. ИВ АН РУз, № 1439, л. 25а–б, 39б–40б; *Бадр ад-дин б. 'Абд ас-Салам ал-Хусайни ал-Кашмири*. Равдат ар-ридван ва-хадикат ал-гилман // Рук. ИВ АН РУз, № 2094, л. 22а, 40а–б, 52б, 74а–б и др.; *Мухаммад-Талиб Джуйбари*. Матлаб ат-талибин, л. 22а, 34б и др.; *В.Л.Вяткин*. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // В.В.Бартольду. Сб. стат. Таш., 1927, 6–8; *Иванов*. Хозяйство, 51, 61, 152 и др.; *В.М.Дмитриев*. Композиционные особенности бухарской архитектуры // Материалы по истории архитектуры Узбекистана. Таш., 1950, 61–65; *Пугаченкова, Ремпель*. Выдающиеся памятники, 91–93; *R.D.McChesney*. Central Asia: Foundations of Change. Princeton, New Jersey, 1994, 172–174.

*Б. Б., А. М., Е. Н.*

**Шамаил** [араб. *шама'ил*, мн.ч. от *шамила*, — врожденные, физические и нравственные, черты человека, в особенности Мухаммада и других пророков, затем и выдающихся деятелей ислама; обобщенный образ, первоначально словесный «портрет»; с перс. — «портрет» (обычно «святого»), «икона»] — станковые по форме панно интерьерного назначения, выполненные на основе арабской каллиграфии, в основном религиозного содержания, получившие широкое распространение у мусульман-суннитов Среднего Поволжья на рубеже XIX–XX вв. По технике исполнения Ш. делились на два основных вида: 1) выполненные на стекле масляными красками и подсвеченные фольгой, 2) выполненные на бумаге печатным либо ручным способом. Оба вида этого искусства использовали определенный набор изобразительных средств и мотивов, имели общность тем, художественных приемов и сюжетов. Хотя Ш., выполненные в технике масляной живописи на стекле, появились несколько раньше печатных, по своей внутренней семантической структуре они принадлежали к одному и тому же жанру национального искусства татарского народа, в основе которого лежала «сакральная иконография» в виде каллиграфических надписей. Предположительно техника живописи на обратной стороне стекла, имеющая древнее происхождение, распространилась в XIX в. из Турции. На территории Среднего Поволжья, в условиях жесткого идеологического давления со стороны православного миссионерства и царской цензуры на исламскую литературу, живопись на стекле по своему содержанию и функции противопоставила себя христианской иконе, что выражалось, например, в принципиально негативном отношении к изображению живых существ (в отличие от живописи на стекле на Арабском Востоке и шиитских Ш. в Иране). Развитие искусства татарского Ш. на территории Среднего Поволжья было неразрывно связано с идеями джадидизма, ставшими важнейшим подспорьем в усилении и пропаганде ислама. Воплощая основные постулаты ислама, татарские печатные Ш. способствовали сплочению мусульман Поволжья, Приуралья и Западной Сибири.

Подлинный расцвет искусства Ш., выполненных на профессиональном уровне, наступил в условиях городской культуры, имевшей развитые формы ремесленного производства, позволяющие создавать массовую, тиражируемую продукцию. По свидетельству известного тюрколога Н.Ф.Катанова, «душеспасительные таблицы» в изобилии издаются (тиражом от 10 до 48 тыс.) в Казани и раскупаются мусульманами (татарами, мещеряками, тептярями, башкирами, сартами и киргизами). С развитием татарского книгопечатания у Ш., выполненных литографским способом, значительно повышаются информационные возможности. В татарском обществе начала XX в. печатные Ш., в текстах которых причудливым образом переплелись языческие верования тюркских народов, влияние культур древнего Ирана, Арабского Востока и Османской империи, христианские мотивы, играли роль своеоб-

разного зеркала местного ислама. По объему информации, содержавшей сведения религиозно-философского, нравственного, исторического, литературно-мифологического характера, печатные Ш. охватывали все стороны сознания верующего человека. В городских условиях развивавшихся капиталистических отношений производство Ш. становится делом профессиональных каллиграфов, объединенных в специальные цехи, распространявших свою продукцию далеко за пределы поселения татар. На рубеже XIX–XX вв. в Казани сформировалась плеяда выдающихся каллиграфов — Госман Салиев, Мотахир Яхья, Мураддым б. Ибрагим, Ходжа Саитов, братья Ахметовы и др., чьи работы получили всеобщее признание и являются сегодня гордостью музейных коллекций. Параллельно процессу формирования профессионального искусства Ш. в городе на селе продолжали сохраняться фольклорные традиции. В целом становление искусства Ш. на рубеже XIX–XX вв. можно охарактеризовать как переходное от народной традиционной культуры к профессиональной, центром которой была Казань.

В интерьерах татарского жилища Ш. занимали самое почетное место. Нередко священные изречения с надписью, призывающей мир и благополучие, помещали над дверью, чтобы они служили своеобразными оберегами, защищающими обитателей дома от злых сил. К искусству Ш. непосредственно примыкают, с одной стороны, произведения монументальной каллиграфии (фресковые и мозаичные росписи культовых архитектурных сооружений), с другой — миниатюрные *кыта* (араб. *кит'а* — «фрагмент»), образцы почеркового стиля, в основном светского содержания, выполненные профессиональными каллиграфами.

Имея строгие каноны построения, Ш. олицетворяли собой религиозно-мифологический символ ислама. Символика Ш. была не только хорошо известна и узнаваема верующими, она широко использовалась и в других видах искусства, обретая черты общемусульманского канона. В системе символических средств изображений, ставших определенным каноном, пронизывающим сознание верующего, заключается основное отличие Ш. от каллиграфических композиций светского содержания. И если выбор сюжета и цветового решения, вид каллиграфического почерка и содержание сопроводительного текста на татарском языке зависели от индивидуальных способностей автора и широты его религиозных познаний, то основные композиционные принципы построения Ш. и набор мусульманских символов, связанных с коранической мифологией, определялись канонами ислама.

Основная масса Ш. тяготеет к центрально-симметричной композиции, нередко усложненной трехчастным делением по вертикали. В верхней части, как правило, располагались основные формулы, генерализующие исламское мировоззрение. Нередко эти сакральные формулы располагались и отдельно, приобретая в композиционном отношении доминирующую функцию. Наряду с главными молитвенными формулами и кораническими изречениями на священном для мусульман арабском языке, занимающими, как правило, верхний уровень композиционного пространства, в печатных Ш. дополнительно присутствует и пояснительный текст на старотатарском языке, раскрывающий основное содержание и занимающий обычно нижний уровень. Нередко такой текст совмещал в себе особенности преданий тюркских народов и коранических легенд. В композиционном построении Ш. прослеживается своеобразная иерархическая лестница, на верхней ступени которой — Аллах, создатель мира, находящийся в центре всего мироздания. Растительный или геометрический орнамент, располагающийся по периметру Ш., композиционно дополнял собой основной, центральный мотив. Центр композиции Ш. мог быть выражен различными приемами — стилизованными изображениями Ковчега, Мирового Древа, Божественного Свитка, святых мест (ал-Ка'бы, мечетей Медины и Мекки, Булгара, Стамбула), кораническими изречениями, эпитетами Аллаха и т.д., связанными не только с кораническими легендами, но и с древнетюркской мифологией. Все это знаковое многообразие — проявления Единого Божественного Присутствия, находящегося в центре всего мироздания. В целом композиция Ш., как и мифологические системы всех основных мировых центров цивилизации, определялась традиционными космологическими понятиями, представляя собой геометрическую схему структуры Вселенной с иерархическим расположением в ней мусульманских святынь.

Лит-ра: *Н.Ф.Катанов*. Казанско-татарские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового заветов. Казань. Типолитография Императорского ун-та. 1905, 3; *Н.И.Воробьев*. Материальная культура казанских татар. Казань, 1930, 247; *С.М.Червонная*. Искусство Татарии. М., 1987, 270; *Р.Г.Шагеева*. Каллиграфия // Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М., 1990, 47; *Д.К.Валеева*. Шамаили // Из истории татарского народного искусства. Казань, 1995, 38; Традиционное искусство Востока. Терминологический словарь. М., 1997, 332.

*Р. Ш.*

**Шахимардан** (Шах-и мардан, Шох-и мардон, перс.-тадж., «Предводитель витязей») — «святое место» (*мазор*, араб. *мазар*) на юге Ферганской долины, в одном из ущелий Алайского хребта на высоте 1540–1570 м, местонахождение мифической могилы *хазрат* 'Али — четвертого «праведного» *халифа* 'Али б. Аби Талиба (ум. от ранения в 661 г.). По местным преданиям, Ш. — одно из семи имен, или почетных прозвищ, 'Али. Рядом с *мазаром* — селение Шахимардан (Ферганская область Республики Узбекистан), которое было его

*вахим* (от араб. *вакф*). В окрестностях этого селения — еще несколько самостоятельных «святых» мест, которые образуют один большой «святой» заповедник, связанный с ʻАли. Выше *мазара* — «голубое» озеро Курбан-куль («озеро жертвы»), где верующие приносят жертву по мусульманским праздникам.

Средневековые письменные источники ничего не сообщают о Ш. Видимо, он получил известность примерно в XVII–XVIII вв., став одним из самых почитаемых «святых» мест Ферганской долины. В XIX в. Ш. — одно из главных мест паломничества правителей и знати Кокандского *ханства*.

В 20-е гг. *шайхи* Ш. были настроены против Советской власти. В 1929 г. в Ш. был убит известный революционный писатель и общественный деятель Хамза Хаким-заде Ниязи. После этого *шайхи* Ш. были осуждены, а селение вокруг «святого места» получило название Хамзаабад. Гробница была разрушена в 50-е гг., а на ее месте построен памятный комплекс с могилой Хамзы. Тем не менее бывшее место «захоронения» четвертого *халифа* осталось объектом паломничества для населения как Ферганской долины, так и других областей Средней Азии. Местность в окрестностях Ш. официально превратилась в курортную зону отдыха. В 90-е гг. селению было возвращено название Шахимардан.

В Средней Азии есть еще несколько мест с легендарными усыпальницами ʻАли. Таковыми считаются, например, *мазар* Шохимардон в окрестностях г. Хивы (Хорезм), *мазар* Йигит-пирим (тюрк.-узб., «Предводитель витязей») в Сохе (Ферганская долина). К этому надо добавить «могилу» ʻАли в городе Мазари-Шериф (совр. Северный Афганистан). В некоторых районах «могилами ʻАли» называют и другие, менее известные «святые места».

Кроме могил ʻАли в Средней Азии, и в частности в Ферганской долине, существует большое количество других *мазаров*, связанных с именем четвертого *халифа*. В народе очень популярно предание о том, что именно *хазрат* ʻАли завоевал Среднюю Азию, освободил ее от «неверных» и здесь погиб в бою с ними. Места, где ʻАли якобы останавливался, молился или совершал какие-то подвиги, стали «святыми». Такие *мазары* считаются «местами следа ноги» (*кадам-джой*). В одних местах это следы от меча ʻАли, который имел название Зу-л-Факар (например, *мазар* Кескан-таш в селении Гава Наманганской области). В других ʻАли ударял о землю своим посохом, после чего там забили родники (перс.-тадж. *чашма*; тюрк.-узб. *булак*) и выросли большие деревья. Таковы, например, *мазар* Хауз-и Морон в г. Ура-Тюбе и *мазар* Чашма-йи Арзанак (Ленинабадская область), *мазар* Султан-Вайс в селении Балыклы (Наманганская область), *мазар* Ахтам-сахоба в г. Той-Тюбе (Ташкентская область). Где-то ʻАли молился и оставил отпечатки своих рук — *панджа* (перс.-тадж., «пять», «пятерня»). Такие места в большом количестве известны по всей Средней Азии — в каждой области, в каждом районе местные жители могут назвать несколько *мазаров*, где остались следы пребывания ʻАли. «Святыми» считаются также следы коня ʻАли — Дульдуль (араб. Дулдул): *мазары* с таким названием существуют в Хорезме, в Ферганской долине, в Ташкентской области.

Известно, что ʻАли б. Аби Талиб не был в Средней Азии. Местные служители культа, чтобы примирить легендарные сказания с реальными фактами, дают разные объяснения того, как могила ʻАли оказалась в Средней Азии. Согласно одному из них, когда ʻАли погиб, то разные группы его сторонников претендовали на то, чтобы погребение его тела состоялось у них. Когда пришедшие на похороны открыли свои ящики (*тобут*), оказалось, что в каждом из них лежит тело ʻАли. Отсюда — 7 (по другой версии — 11) мест его захоронения. Согласно другой легенде, тело ʻАли было взято небесным верблюдом, который потом вместе с ним исчез, но сохранилось некое свидетельство, что могила ʻАли должна находиться при слиянии двух рек — «белой» (тюрк.-узб. *ок-сув*), которая образуется от таяния снежных вершин, и «черной» (тюрк.-узб. *кара-сув*), которая выходит из-под земли. Одно из таких благословенных мест было у *мазара* Ш. Некоторые местные жители утверждают, что в гробнице пребывает дух (*рух*) ʻАли, а не его бренное тело.

Кроме культа ʻАли в Средней Азии существовал культ его ближайших родственников. В регионе известно множество мест, связанных с именем Фатимы (ум. в 633 г.) — дочери Пророка и жены ʻАли (*мазар* в окрестностях г. Шахрисябз), с именами ал-Хасана (ум. в 669 г.) и ал-Хусайна (уб. в 680 г.) — сыновей ʻАли от Фатимы (например, *мазары* в окрестностях г. Нур-ата, в окрестностях г. Байрам-Али), с именем другого известного сына ʻАли — Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.) (например, *мазар* Таш-*ата* в Ошской области, *мазары* в окрестностях городов Нур-ата, Сузак и Байрам-Али), с именами внуков и правнуков ʻАли (например, *мазары* Зайн ал-ʻАбидина — в Наманганской области и в г. Шаартуз Хатлонской области, *мазары* Джаʻфара ас-Садика — в окрестностях г. Байрам-Али, в Кулябской области, в Синьцзяне). Эти *мазары* рассматриваются как места захоронения мусульманских «святых», хотя никто из них в Средней Азии не был. В регионе популярен также культ конюха ʻАли — Камбара (*маула* Канбар), который в народных представлениях стал покровителем (*пир*) коневодства. *Мазары*, связанные с его именем, существуют во всех областях Средней Азии (например, в окрестностях г. Байрам-Али, в селениях Пойтук Андижанской области и Файзабад Ферганской области).

Популярность ʻАли в Средней Азии — результат влияния разных ветвей шиʻитского направления в исламе (кайсаниты, абумуслимиты, исмаʻилиты и др.), действовавших

в Средней Азии в раннее средневековье. Ши'итский ислам в форме исма'илизма до сих пор господствует на Памире среди местных народностей, говорящих на восточноиранских языках. Значительную роль в пропаганде культа 'Али сыграл суфизм, в котором четвертому *халифу* и его потомкам отводилась особая роль носителей эзотерических знаний и духовной святости. При этом культ 'Али в Средней Азии впитал в себя многие доисламские представления народов этого региона. Возможно, более позднее поклонение 'Али наложилось на культ некоего местного божества, выполнявшего роль «культурного героя», освободителя от злых сил и распространителя знаний. Так, образ 'Али близок образу древнеиранского героя Рустама.

Все «священные места», ныне связанные с именем 'Али и именами его родственников, как правило, возникли задолго до появления в Средней Азии ислама. Их расположение и характер почитания указывают на то, что эти места когда-то относились к культу природы. Сам *мазар* Ш. находится в месте, где образуется речка Шахимардан-сай, из которой отведены многочисленные каналы, орошающие большую территорию, тяготеющую к древнему ферганскому городу Маргелан (Маргинан). До сих пор ежегодно, перед началом весеннего паводка, жители многих окрестных селений приезжают к *мазару*, чтобы устроить жертвенное угощение (*худойи*) с молитвой о будущем урожае.

Лит-ра: *А.П.Федченко*. Путешествие в Туркестан. М., 1950, 310–311, 318–319, 323–325; *Сухарева*. Ислам, 25–34; *Снесарев*. Хорезмские легенды, 52–66; *Р.Я.Рассудова*. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // СЭ. 1985, 4, 96–97.

*С. А.*

# УКАЗАТЕЛИ

## 1. Указатель имен собственных, названий династий

## 2. Указатель названий религий, суфийских братств, религиозно-философских школ, богословско-правовых толков, течений, организаций, партий и т.д.

## 3. Указатель географических и топографических названий

5 — 1649

## 4. Указатель этнических названий

## 5. Указатель упомянутых сочинений, периодических изданий

6 — 1649

## 6. Указатель терминов, восточных слов

## 7. Предметный указатель

# Список сокращений

БКЭ – Башкортостан. Краткая энциклопедия. Уфа, 1996
ВЕ – Вестник Европы
ГРВЛ – Главная редакция восточной литературы (Москва)
ДАН-В – Доклады Академии наук СССР. Серия В
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
ЗВОРАО – Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.
ЗКВ – Записки Коллегии востоковедов
ИАН – Известия Академии наук
ИВ АН РУз – Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан
ИИАЭ ДНЦ РАН – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
ИИЯЛ ДНЦ РАН – Институт истории, языка и литературы Дагестанского научного центра РАН
ИООН АН ТаджССР – Известия Отделения общественных наук Академии наук Таджикской ССР
КАР – Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под ред. А.Б.Халидова. 1–2. М., 1986
КГУ – Казанский государственный университет
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Москва
КЭС – Кавказский этнографический сборник. Тбилиси
ЛГУ – Ленинградский государственный университет
ЛО ИВАН – Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР
МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (С.-Петербург)
НА УНЦ РАН – Национальный архив Уфимского научного центра РАН
ОНУ – Общественные науки Узбекистана. Ташкент
ППВ – Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. Москва
РАН – Российская академия наук
РГО – Русское географическое общество
Рук. ИВ АН РУз – Рукопись Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан
Рук. КГУ – Рукопись Казанского государственного университета
РФ ИИЯЛ – Рукописный фонд Института истории, языка и литературы. Махачкала
РФ ИИАЭ ДНЦ – Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Махачкала
СА – Саудовская Аравия
САГУ – Средне-Азиатский государственный университет
СВ – Советское востоковедение. Москва
СВР – Собрание восточных рукописей. Ташкент
СКСО – Справочная книжка Самаркандской области
СПбФ ИВ РАН – Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук
СЭ – Советская этнография
ТВ – Туркестанские ведомости
ТОРГО – Туркестанский отдел Русского географического общества
Тр. ЧИ НИИ ИЯЛ – Труды Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный
Тр. ЮТАКЭ – Труды Южнотуркменистанской археологической комплексной экспедиции. Ашхабад
ЦГА РУз – Центральный государственный архив Республики Узбекистан
ЭВ – Эпиграфика Востока
ЭО – Этнографическое обозрение. Москва
AIr – Acta Iranica
AO – Acta Orientalia
ArO – Archéologie islamique. Paris
AV – Archiv für Völkerkunde. Wien
BEO – Bulletin d'études orientales. Damas
CdAC – Cahiers d'Asie Centrale. Paris
DI – Der Islām. Strassburg–Berlin
EAZ – Ethnographisch-archeologische Zeitschrift. Berlin
EI, NE – The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden–London
GAL – *C.Brockelmann*. Geschichte der arabischen Litteratur. 1–2. Weimar–Berlin, 1898–1902
GAL, SBd. – GAL, Supplementbände. 1–3. Leiden, 1937–1942
GAS – Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. 1–7. Leiden, 1967–1979
IC – Islamic Culture. Hyderabad.
IJMES – International Journal of Middle Eastern Studies. London–New York
IQ – Islamic Quarterly. London
IrSt – Iranian Studies
ISt – Islamic Studies. Karachi–Islamabad
JA – Journal asiatique. Paris
JAOS – Journal of the American Oriental Society. New York–New Haven
MCR – Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18$^{th}$ to the Early 20$^{th}$ Centuries. Islamkundliche Untersuchungen. Bd. 1–2. Berlin, 1996–1998
RSO – Rivista degli Studi Orientali. Roma
StI – Studia Islamica. New York, Paris
StIr – Studia Iranica. Paris

# Список использованных источников и литературы*

## Источники


*Алкадари*. Асари Дагестан. — *Г.-Э.Алкадари*. Асари Дагестан. Махачкала, 1929; переизд.: 1994.

*Аминджан Пулат*. Бухара. — *Аминджан Пулат*. Бухара. Рук. ИВ АН РУз. Кн. 1 — № 12875; кн. 2 — № 12876.

*Гайдарбеков*. Хронология. — *М.Гайдарбеков*. Хронология истории Дагестана // РФ ИИЯЛ. Махачкала, ф. 3, оп. 1, д. 236, I–XIV.

*ал-Гарнати*. Тухфат. — *Абу Хамид ал-Гарнати*. Тухфат ал-албаб ва-нухбат ал-а‘джаб // Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). Публ. О.Г.Большакова и А.Л.Монгайта. М., 1971.

*ад-Дургали*. Нузхат ал-азхан. — *Назир ад-Дургали*. Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан. Рук. РФ ИИАЭ ДНЦ РАН.

*Кашифи Ва‘из*. Рашахат. — *Фахр ад-дин ‘Али б. Хусайн Кашифи Ва‘из*. Рашахат ‘айн ал-хайат. Лакхнау, Навалкишор, 1897 (литограф.).

*ал-Марджани*. Мустафад. — *Ал-Марджани, Шихаб ад-дин*. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар. 1–2. Казань, 1303/1885-86; переизд.: Казань, 1897–1900; репринт: Анкара, 1997.

*Му‘ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада. — *Ахмад б. Мухаммад Му‘ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада // Рук. ИВ АН РУз, № 3462/II.

*Му‘ин ал-фукара*. Мулла-зада. — *Ахмад б. Мухаммад Му‘ин ал-фукара*. [Китаб-и] Мулла-зада. Новая Бухара, 1904 (литограф.).

*Мухаммад-Талиб Джуйбари*. Матлаб ат-талибин. — *Абу-л-‘Аббас Мухаммад-Талиб б. Тадж ад-дин Хасан Джуйбари*. Матлаб ат-талибин // Рук. ИВ АН РУз, № 80.

*Наршахи*. Та’рих. — *Абу Бакр б. Джа‘фар ан-Наршахи*. Та’рих-и Бухара. Ново-Бухара (Каган), 1322/1904 (литограф.).

*Насир ад-дин*. Тухфат. — *Насир ад-дин* [*тура б. амир Музаффар*]. Тухфат аз-за’ирин. Бухара, 1328 [1910] (литограф.).

*Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар. — *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар. I/1–9, II/10–15. Казань–Оренбург, 1900–1909.

*ас-Сама‘ни*. Ал-Ансаб. — *‘Абд ал-Карим б. Мухаммад Абу Са‘д ас-Сам‘ани*. Китаб ал-ансаб. 1–12. Байрут, 1980–1982.

*ас-Субки*. Табакат. — Табакат аш-шафи‘ийа ал-кубра ли... Аби Наср ‘Абд ал-Ваххаб б. Таки ад-дин ас-Субки. 1–6. Миср, 1324 г. х.

Derbend-Nameh. — The Derbend-Nameh, or the History of Derbend / Ed. by M.A.Kazem-Beg. SPb., 1851.

*al-Ghazali*. Kimiya. — *Muhammad al-Ghazali*. Kimiya-yi sa‘adat/Ed. by Husain-i Khadiwdjam. 1–2. Tehran, 1375.


## Литература


*Аликберов*. Автореферат. — *А.К.Аликберов*. «Райхан ал-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V/XI в.). Автореф. канд. дис. СПб., 1991

*Бабаева*. Древние верования. — *Н.С.Бабаева*. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX). Душанбе, 1993.

*Бартольд*. Соч. — *В.В.Бартольд*. Сочинения. 1–9. М., 1963–1977.

*Бобровников*. Ислам и советское наследие. — *В.О.Бобровников*. Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // ЭО. 1997, № 5, 132–142.

*Букинич*. Старинный костюм. — *Д.Д.Букинич*. Старинный костюм джемшидов и хазара в СССР (по материалам Среднеазиатской экспедиции 1928-29 г.) // СЭ. 1938, № 1.

*Валидов*. Очерк. — *Джамалютдин Валидов*. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.–Пг., 1923 [reprint: Oxf., 1986].

*Вяткин*. Шейхи Джуйбари. — *В.Л.Вяткин*. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // В.В.Бартольду. Сб. стат. Ташкент, 1927, 3–19.

*Гафферберг*. Формы брака. — *Э.Г.Гафферберг*. Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хезаре // СЭ. 1936, № 1.

*Гафферберг*. Белуджи. — *Э.Г.Гафферберг*. Белуджи Туркменской ССР. Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. М., 1969.

*Гейер*. Материалы. — *И.Гейер*. Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края. 1. Ишаны // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Ташкент, 1891.

*Генко*. Арабский язык. — *А.Н.Генко*. Арабский язык и кавказоведение // Труды 2-й сессии ассоциации арабистов. М.–Л., 1941, 104–107.

*Демидов*. Суфизм. — *С.М.Демидов*. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.

*Демидов*. Туркменские овляды. — *С.М.Демидов*. Туркменские овляды. Ашхабад, 1976.

*Жуковский*. Развалины. — *В.А.Жуковский*. Древности Закаспийского края: Развалины старого Мерва. СПб., 1894.

*Иванов*. Хозяйство. — *П.П.Иванов*. Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.). М.–Л., 1954.

Из истории. — *С.Н.Григорян*. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. (с приложением избранных философских


* В список включены только те издания, которые упомянуты в сокращенной форме.

произведений Фараби, Газали и Маймонида). М., 1960.

*Лавров*. Эпиграфические памятники. — *Л.И.Лавров*. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. 1—3. М., 1968, 1980.

*Лыкошин*. Роль дервишей. — *Н.С.Лыкошин*. Роль дервишей в мусульманской общине ташкентских туземцев (с приложением «Ишаны ташкентские») // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. 7. Ташкент, 1899.

*Минорский*. История. — *В.Ф.Минорский*. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963.

*Муминов*. Мавараннахрская школа. — *А.К.Муминов*. Мавараннахрская школа фикха // ОНУ. 1990, № 10.

*Муминов*. О происхождении. — *А.К.Муминов*. О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994, 219–231.

*[Наливкин и др.]* Краткий обзор. — *[Наливкин, Усов, Вирский, Лапин, Вяткин]*. Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое // Сборник материалов по мусульманству. Т.1. СПб., 1899.

*Наливкин, Наливкина*. Очерк быта. — *В.Наливкин, М.Наливкина*. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.

*Некрасова*. Хазиры. — *Е.Г.Некрасова*. Хазиры Бухары // ОНУ. 1998, № 6.

*Позднев*. Дервиши. — *П.Позднев*. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.

*Пугаченкова, Ремпель*. Выдающиеся памятники. — *Г.А.Пугаченкова, Л.И.Ремпель*. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. М., 1963.

*Рахимов*. Обучение детей. — *Р.Р.Рахимов*. Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX – начало XX в.) // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Кавказа и Казахстана. 43. Л., 1989, 109–132.

*Саидов*. О распространении. — *М.-С.Саидов*. О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки ИИЯЛ. Махачкала, 1957, 2, 42–51.

*Саидов*. О некоторых памятниках. — *М.-С.Саидов*. О некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах ДАССР // Ученые записки ИИЯЛ. Махачкала, 1957, 3, 122–123.

*Снесарев*. Хорезмские легенды. — *Г.П.Снесарев*. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

*Сухарева*. Ислам. — *О.А.Сухарева*. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

*Сухарева*. Квартальная община. — *О.А.Сухарева*. Квартальная община позднефеодальной Бухары. М., 1976.

*Фархшатов*. Народное образование. — *М.Н.Фархшатов*. Народное образование в Башкирии в пореформенный период (60–90-е годы XIX в.). М., 1994.

*Фатхиев*. Описание. — А.Фатхиев (сост.). Описание рукописей. Вып. XII/3: Рукописи татарских писателей и ученых. Казань, 1968 (на татар. яз.).

*Хисматулин*. Практика. — *А.А.Хисматулин*. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.

*Шихсаидов*. Ислам. — *А.Р.Шихсаидов*. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969.

*Шихсаидов*. Эпиграфические памятники. — *А.Р.Шихсаидов*. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984

*Шихсаидов, Айтберов, Оразаев*. Сочинения. — *А.Р.Шихсаидов, Т.М.Айтберов, Г.М.-Р.Оразаев*. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

*Babadjanov*. Le renouveau. — *B.Babadjanov*. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbekistan // CdAC. 1998, № 5–6, 285–311.

*Babadžanov*. On the History. — *B.Babadžanov*. On the History of the Naqšbandiya-Muğaddidiya in Central Mawarannahr in the late 18[th] and early 19[th] centuries // MCR. Bd. 1, 386–413.

*Badawi*. Les oeuvres. — *Abdurrahman Badawi*. Les oeuvres d'al-Ghazali. Le Caire, 1961.

*Bobrovnikov*. The Islamic Revival. — *V.O.Bobrovnikov*. The Islamic Revival and the National Question in Post-Soviet Daghestan // Religion, State and Society: Keston Research. Oxford, 1996, 24, no. 2/3, 233–238.

*Ferdinand*. Ethnographical Notes. — *K.Ferdinand*. Ethnographical Notes on Chahar Aimaq, Hazara and Mongol // AO. 28, 1964.

*Golombek*. The Timurid Shrine. — *Lisa Golombek*. The Timurid Shrine at Gazur-Gah. Toronto, 1969.

*Janata*. Die Bevölkerung. — *A.Janata*. Die Bevölkerung von Ghor. Beitrag zur Ethnographie und Ethnogenese der Chahar Aimaq // AV. 1962–1963, 12–13.

*Kemper*. Sufis. — *M.Kemper*. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der Islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.

*Khanikoff*. Mémoire — *N.Khanikoff*. Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase // JA, ser. 5, 1862, t. XX, 85–103.

*Nekrasova*. Un monument. — *E.G.Nekrasova*. Un monument de culte à l'époque prémongole: le hazira Tchashma-Ayyub // ArO. 1996, 6, 67–76.

*Rzehak, Pristschepowa*. Nomadenalltag. — *L.Rzehak, W.A.Pristschepowa*. Nomadenalltag vor den Toren von Merw: Belutschen, Dschamschedi, Hazara. Dresden, 1996.

*De Weese*. Islamization. — *Devin De Weese*. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. The Pennsylvania State University Press, 1994.

## Список статей

1. Абу Муслим —В.Б.
2. ал-Алкадари — А.Ш.
3. Ахмад ал-Йамани — А.Ш.
4. Баб ал-абваб — А.А.
5. Барбари — Л.Ж.
6. ал-Баруди — М.Ф.
7. Батал-хаджжи — Дж.М.
8. Белуджи — Л.Ж.
9. Биби-Ханим — Д.А.
10. ал-Булгари — М.К.
11. «Ваххабиты» Северного Кавказа — В.Б., А.Я.
12. Вис-хаджжи — Дж.М.
13. Габаши, Хасангата — Р.С.
14. ал-Гидждувани — О.А.
15. Гулам-ата, Нармат — Б.Б., А.М.
16. Гул-и сурх — Б.Б.
17. Давра — С.А.
18. Дамулла — А.М.
19. Дарвишона — С.А.
20. Дарпуш — А.А.
21. Дахма — Е.Н.
22. Джайне — Дж.М.
23. Джамшеди — Л.Ж.
24. Дукчи-ишан — Б.Б.
25. Дюльдюль Али — Дж.М.
26. аз-Замахшари — Ан.Х.
27. Ибрахим-хазрат — Б.Б.
28. ал-‘Илм ал-ладуни — А.Х.
29. Ишан — С.А.
30. Каф — Дж.М.
31. Качаев, Омахан — Дж. М.
32. Каяев, Али — В.Б.
33. ал-Кикуни — В.Б.
34. Кимийа-йи са‘адат — А.Х.
35. Кисты — Дж.М.
36. Коран Байсунгура — А.М.
37. Кори — С.А.
38. ал-Кудуки — А.Ш.
39. ал-Курсави — М.К.
40. Лаух — Д.А.
41. Маджиди, Салахеддин — Ф.Аб.
42. Мактаб — Р.Р.
43. ал-Марджани — Ан.Х.
44. Марсийа — О.Н.
45. Махкама шар‘ийа — В.Б.
46. Махр — Н.Л.
47. Мусульманская фракция — Л.Я.
48. Мусульманское духовенство — М.Ф.
49. Мухаммад-Рафи‘ — А.Ш.
50. Никах — Н.Л.
51. Ногайцы — А.Я.
52. Ок-суяк — С.А.
53. Панджа — Б.Б.
54. Паранджа — Н.Л.
55. Пир — С.А.
56. Порадуз, х<sup>в</sup>аджа — Б.Каз.
57. Сагана — Б.Б., Е.Н.
58. Саййил — Б.Б.
59. ас-Сам‘анийа — С.П.
60. Сафар-качты — Н.Л.
61. Туг — Б.Б., Е.Н.
62. Тукаевы — М.Ф.
63. Тура — С.А
64. Турк-и Джанди — Б.Каз.
65. Уджагъабыр — В.Б.
66. ал-Хадир — Р.Р.
67. Хазара — Л.Ж.
68. Хазира — Е.Н., Б.Б.
69. Хазира Чашма-йи Аййуб — Б.Б., Е.Н.
70. Хазрат-и Имом — Б.Каз.
71. Хатна-туй — С.А.
72. Хусайнийа — Б. Б.
73. Хуштадинский зийарат — В.Б.
74. ЦДУМ — М.В., Р.У.-К., Д.Аз.
75. Чашма-йи Аййуб — Б.Б., А.М., Е.Н.
76. Чилла — Б.Б.
77. Чираг-дан — Б.Б., Е.Н.
78. ал-Чукури — М.К.
79. Чхар Бакр — Б.Б., А.М., Е.Н.
80. Шамаил — Р.Ш.
81. Шахимардан — С.А.

## Список авторов и статей

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | С.А. — С.Н.Абашин | Москва, ИЭА РАН | Давра; Дарвишона; Ишан; Кори; Ок-суяк; Пир; Тура; Хатна-туй; Шахимардан |
| 2. | Ф.Аб. — Ф.Абдуллаева | СПб ГУ | Маджиди, Салахеддин |
| 3. | Д.А. — Д.Абдуллоев | СПб., ИИМК РАН | Биби-Хоним; Лаух |
| 4. | Д.Аз. — Д.Д. Азаматов | Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН | ЦДУМ (с М.В., Р.У.-К.) |
| 5. | О.А. — О.Ф.Акимушкин | СПб., СПбФ ИВ РАН | ал-Гидждувани |
| 6. | А.А. — А.К.Аликберов | СПб., СПбФ ИВ РАН | Баб ал-абваб; Дарпуш |
| 7. | Б.Б. — Б.М.Бабаджанов | Ташкент, ИВ АН РУз | Гулам-ата (с А.М.); Гул-и сурх; Дукчи-ишан; Иброхим-хазрат; Панджа; Сагана (с Е.Н.); Саййил; Туг (с Е.Н.); Хазира (с Е.Н.); Хазира Чашма-йи Аййуб (с Е.Н.); Хусайниййа; Чашма-йи Аййуб (с А.М., Е.Н.); Чилла; Чираг-дан (с Е.Н.); Чхар Бакр (с А.М., Е.Н.) |
| 8. | В.Б. — В.О.Бобровников | Москва, ИВ РАН | Абу Муслим; «Ваххабиты» Северного Кавказа; Каяев, Али; ал-Кикуни; Махкама шар'ийа; Уджагъабыр; Хуштадинский зийарат |
| 9. | М.В. — М.Г. Валеева | Уфа, изд-во «Башкирская Энциклопедия» | ЦДУМ (с Д.Аз., Р.У.-К.) |
| 10. | Л.Ж. — Лутц Жехак | Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin | Барбари; Белуджи; Джамшеди; Хазара |
| 11. | Б.Каз. — Б.А.Казаков | Бухара, Бухарский Государственный Музей | Порадуз, хʷаджа; Турк-и Джанди; Хазрат-и Имом |
| 12. | М.К. — Михаэль Кемпер | Bochum, Ruhr-Universität | ал-Булгари; ал-Курсави; ал-Чукури |
| 13. | Н.Л. — Н.П.Лобачева | Москва, ИЭА РАН | Махр; Никах; Паранджа; Сафаркачты |
| 14. | Дж. М. — Дж.И.Месхидзе | СПб., МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) | Батал-хаджжи; Вис-хаджжи; Джайне; Дюльдюль Али; Каф; Качаев, Омахан; Кисты |
| 15. | А.М. — А.К.Муминов | Ташкент, Ташкентский Государственный институт востоковедения | Гулам-ата (с Б.Б.); Дамулла; Коран Байсунгура; Чашма-йи Аййуб (с Б.Б., Е.Н.); Чхар Бакр (с Б.Б., Е.Н.) |
| 16. | О.Н. — О.Набиева | Ташкент, Академия государственного строительства | Марсийа |
| 17. | Е.Н. — Е.Некрасова | Ташкент, Институт реставрации памятников | Дахма; Сагана (с Б.Б.); Туг (с Б.Б.); Хазира (с Б.Б.); Хазира Чашма-йи Аййуб (с Б.Б.); Чашма-йи Аййуб (с А.М., Б.Б.); Чхар Бакр (с А.М., Б.Б.); Чираг-дан (с Б.Б.) |
| 18. | С.П. — С.М.Прозоров | СПб., СПбФ ИВ РАН | ас-Сам'анийа |
| 19. | Р.Р. — Р.Р. Рахимов | СПб., МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) | Мактаб; ал-Хадир |
| 20. | Р.С. — Р.Р.Салихов | Казань, ИЯЛИ АН РТ | Габаши, Хасангата |
| 21. | Р.У.-К. — Р.А.Утябай-Карими | Казань, мударрис | ЦДУМ (с М.В., Д.Аз.) |
| 22. | М.Ф. — М.Н.Фархшатов | Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН | ал-Баруди; Мусульманское духовенство; Тукаевы |
| 23. | Ан.Х. — Ан.Б. Халидов | СПб., СПбФ ИВ РАН | аз-Замахшари; ал-Марджани |
| 24. | А.Х. — А.А.Хисматулин | СПб., СПбФ ИВ РАН | ал-'Илм ал-ладуни; Кимийа-йи са'адат |
| 25. | Р.Ш. — Р.И.Шамсутов | Казань, ИЯЛИ АН РТ | Шамаил |
| 26. | А.Ш. — А.Р.Шихсаидов | Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН | ал-Алкадари; Ахмад ал-Йамани; ал-Кудуки; Мухаммад-Рафи' |
| 27. | Л.Я. — Л.А.Ямаева | Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН | Мусульманская фракция |
| 28. | А.Я. — А.А.Ярлыкапов | Москва, ИЭА РАН | «Ваххабиты» Северного Кавказа (с В.Б.); Ногайцы |

## List of authors and articles

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | С.А. — S.N.Abashin | Moscow | Dawra; Darwishona; Ishan; Kori; Ok-suyak; Pir; Tura; Khatna-tui; Shahimardan |
| 2. | Ф.Аб. — F.I.Abdullaeva | St.Petersburg | Madjidi, Salaheddin |
| 3. | Д.А. — D.A.Abdulloev | St.Petersburg | Bibi-Khonim; Lawh |
| 4. | Д.Аз. — D.D.Azamatov | Ufa | TsDUM (with М.В., Р.У.-К.) |
| 5. | О.А. — O.F.Akimushkin | St.Petersburg | al-Ghidjduwani |
| 6. | А.А. — A.K.Alikberov | St.Petersburg | Bab al-abwab; Darpush |
| 7. | Б.Б. — B.M. Babadzhanov | Tashkent | Chashma-yi Ayyub (with А.М., Е.Н.); Chhar Bakr (with А.М., Е.Н.); Chilla; Chirag-dan (with Е.Н.); Dukchi-ishan; Ghulam-ata (with А.М.); Gul-i surkh; Husayniya; Ibrahim-hazrat; Khazira (with Е.Н.); Khazira Chashma-yi Ayyub (with Е.Н.); Pandja; Sagana (with Е.Н.); Sayil; Tug (with Е.Н.) |
| 8. | В.Б. — V.O.Bobrovnikov | Moscow | Abu Muslim; "Wahhabites" of the Northern Caucasus (with А.Я.); Kayaev, Ali; Khushtada's ziyarat; al-Kikuni; Mahkama shar'iya; Udjagabyr |
| 9. | М.В. — M.G.Valeeva | Ufa | TsDUM (with Д.Аз., Р.У.-К.) |
| 10. | Л.Ж. — Lutz Rzehak | Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin | Barbari; Beludji; Djamshedi; Khazara |
| 11. | Б.Каз. — B.A.Kazakov | Bukhara | Khazrat-i Imom; Poraduz, kh$^{w}$adja; Turk-i Djandi |
| 12. | М.К. — Michael Kemper | Bochum, Ruhr-Universität | al-Bulghari; al-Chukuri; al-Kursavi |
| 13. | Н.Л. — N.P.Lobacheva | Moscow | Mahr; Nikah; Parandja; Safarkachty |
| 14. | Дж.М. — J.I.Meskhidze | St.Petersburg | Batal-hadjji; Djaine; Dyuldyul Ali; Kachaev, Omakhan; Kisty; Qaf; Vis-hadjji |
| 15. | А.М. — A.K.Muminov | Tashkent | Baysungur's Qur'an; Chashma-yi Ayyub (with Б.Б., Е.Н.); Chhar Bakr (with Б.Б., Е.Н.); Damulla; Ghulam-ata (with Б.Б.) |
| 16. | О.Н. — O.Nabieva | Tashkent | Marsiya |
| 17. | Е.Н. — E.Nekrasova | Tashkent | Chashma-yi Ayyub (with А.М., Б.Б.); Chhar Bakr (with А.М., Б.Б.); Chirag-dan (with Б.Б.); Dakhma; Khazira (with Б.Б.); Khazira Chashma-yi Ayyub (with Б.Б.); Sagana (with Б.Б.); Tug (with Б.Б.) |
| 18. | С.П. — S.M. Prozorov | St.Petersburg | as-Sam'aniya |
| 19. | Р.Р. — R.R.Rakhimov | St.Petersburg | Maktab; al-Khadir |
| 20. | Р.С. — R.R.Salikhov | Kazan | Gabashi, Hasangata |
| 21. | Р.У.-К. — R.A.Utyabai-Karimi | Kazan | TsDUM (with М.В., Д.Аз.) |
| 22. | М.Ф. — M.N.Farkhshatov | Ufa | al-Barudi; Muslim clergy; Tukaevy |
| 23. | Ан.Х. — An.B. Khalidov | St.Petersburg | al-Mardjani; az-Zamakhshari |
| 24. | А.Х. — A.A.Khismatulin | St.Petersburg | al-'Ilm al-laduni; Kimiya-yi sa'adat |
| 25. | Р.Ш. — R.I.Shamsutov | Kazan | Shamail |
| 26. | А.Ш. — A.R.Shikhsaidov | Makhachkala | Ahmad al-Yamani; al-Alqadari; al-Kuduki; Muhammad-Rafi' |
| 27. | Л.Я. — L.A.Yamayeva | Ufa | Muslim faction |
| 28. | А.Я. — A.A.Yarlykapov | Moscow | "Wahhabites" of the Northern Caucasus (with В.Б.); Nogai |

## Список иллюстраций

## Список статей Выпуска 1

Научное издание

# Ислам на территории бывшей Российской империи

## Энциклопедический словарь

Выпуск 2

*Утверждено к печати*
*Санкт-Петербургским филиалом*
*Института востоковедения РАН*

Редактор *Л.В.Негря*
Художник *Б.Л.Резников*
Корректор *Н.Н.Щигорева*
Техническое редактирование
и компьютерная верстка *А.А.Хисматулин*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 30.12.99
Формат 70×100[1]/16. Печать офсетная
Усл. п. л. 13,7+0,3 (вкл.). Усл. кр.-отт. 14,0
Уч.-изд. л. 20,5. Тираж 2000 экз.
Изд. № 7878. Зак. № 1649

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6